





د. بشير بلاح

التدافعات الثقافية في الاسطوغرافيا الجزائرية 1962-1998

جذورها والعوامل المؤثرة فيها

منشورات المجلس 2017

الدافعات الثقافية

في الاسطوغرافيا الجزائرية

1998-1962

جذورها والعوامل المؤثرة فيها

د/ بشير بلاح

منشورات المجلس 2017

كتاب: التدافعات الثقافية في الاسطوغرافيا الجزائرية 1962- 1998 (جذورها والعوامل المؤثرة فيها)

- **إعداد: د/ بشير بلاح**
- **قياس الصفحة:** 23/15.5
- **عدد الصفحات: 424**

الإيداع القانوني: السداسي الأول، 2017

ردمك: 6- 88- 821- 9947- 978

المجلس الأعلى للغة العربية

شارع فرونكلين روزفلت - الجزائر

ص. ب: 575 **الجزائر ـ ديدوش موراد**

الهاتف: 021.23.07.24/25 **الفاكس:**021.23.07.07

الباب الأول

التدافعات الثقافية في الاسطوغرافيا الجزائرية

1998-1962

جذورها والعوامل المؤثرة فيها

الفصل الأول: أصول التدافعات الثقافية في الجزائر عموما وفي الاسطوغرافيا الجزائرية خصوصا

الفصل الثاني: العوامل المحركة للتدافعات الثقافية في الاسطوغرافيا الجزائرية

الفصل الأول
أصول التدافعات الثقافية في الجزائر عموما وفي الاسطوغرافيا الجزائرية خصوصا 1962-1998

I مفهوم الثقافة

II التدافعات الثقافية والأطروحات المتدافعة

III جذور التدافعات الثقافية في الجزائر عموما، وفي الاسطوغرافيا الجزائرية خصوصا:

1. أزمة الثقافة العربية الإسلامية

2. تفوق الحضارة الغربية

3. التصادم الحضاري والهزيمة النفسية (حوالي 1871-1918/ 1288-1337):

أ- إقصاء العربية

ب- جهود الإدماج

ج- تكييف الفرنسيين لتاريخ الجزائر

4. انتشار المذاهب والأفكار الغربية بين الجزائريين (حوالي 1918-1962/ 1337-1382)

5. بذور التحول الاجتماعي والثقافي

أ- ظهور وتطور النخبة العصرية الاندماجية

ب-أجيال النخبة العصرية الاندماجية

ج-"السياسة القبائلية" البربرية الاستعمارية

د-"حركة البعث البربري"

6. نظرة الجزائريين المحدَثين والمعاصرين إلى التاريخ:

أ- حفنة من المؤرخين والمؤلفين بلا قراء؟

ب-مقاربة الجزائريين للتاريخ في عهد الاحتلال

- قبل النهضة
- بعد النهضة

7. برنامج الدولة الوطنية وتوجهاتها:

أ-دور التحديث في الاستقطاب الثقافي

ب-خيارات ومعالم

﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: 140]

﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ ﴾ [البقرة: ٢٥١]

"إن الماضي القريب يحوي مفتاح الوقت الحاضر" لورد أكتون Lord Acton (1834–1902)، مؤرخ وسياسي إنكليزي، ناشر "تاريخ كمبردج الحديث-1918"

I مفهوم الثقافة

تعدّدت تعريفات الثقافة حتى زادت على 150 تعريفاً[1]. وقد استُعملت كلمة الثقافة culture/ Kultur في أوسع المعاني وأضْيَقها في آن. فهي تعني في أوسع معانيها صميمَ الإنسان نفسه؛ أي أنها داخلة في كل ما يتصل بالإنسان فكريًّا وأخلاقيًّا وبدنيا ونفسيا، بما يجعله مختلفا عن غيره من الكائنات. وعليه تكون كل ميادين النشاط الإنساني مرتبطة ارتباطًا أساسيّا بالثقافة. أما بالمعنى المحدود، فتدل الثقافة على ذلك الجانب من الحضارة الذي يجعل كل فريق من الناس أو شعبًا ما يملك تراثًا خاصا به، قد يأخذ صورة أسلوب حياة أو مجموعة من المعتقدات والمفاهيم؛ أي كل ما يميّز شعبًا عن آخر[2].

والمفهوم الثاني أيسر على التحديد، وهو الذي يهمّنا، وعليه دارت آراء الباحثين. وطالت الخلافاتُ هذا المفهومَ نفسَه؛ فأطلقته الأكثرية على المظاهر المعنوية (الفكرية والروحية والاجتماعية)، بينما أطلقَت لفظَ الحضارة على الجوانب المادية والمعنوية معًا، وعكَس بعضُهم ذلك، بينما سوّى آخرون بين الثقافة والحضارة.

---

[1] نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2001)، ص 126.

[2] حسين مؤنس، الحضارة (م.و.ث.ف.آ.، الكويت، 1419/ 1998)، ص ص 379، 380.

هناك اتّجاهان يتنازعان التفوّق؛ أحدهما وصفيّ، ينظر إلى الثقافة على أنها تتكوّن من القيم والمعتقدات والمعايير والتفسيرات العقليّة، والرموز والإيديولوجيات، وما شاكَلَها من المنتجات العقلية [1]؛ قد يكونُ أشهر من عبّر عنه: "تايلور" (Taylor)، الذي لخّص مفهومَ الثقافة في كتابه « Primitive culture »، في أشهر تعريفاتها التقليدية، بأنها "ذلك الكلُّ المركَّب الذي يشمل المعرفةَ والمعتقد والفنّ والأخلاق والقانون والعادة، وكلّ قدراتٍ واعتيادات أخرى يكتسبها الإنسانُ كعضوٍ في مجتمع" [2].

أمّا الاتجاه الآخر، فيبدو أكثر ديناميكيّة، إذ يرى في الثقافة النّمطَ الكلّيّ لحياة شعبٍ ما، وتجسيدَ العلاقات الشخصيّة بين أفراده، وكذلك توجّهاتهم [3]؛ وهو يشبه تعريف مالك بن نبي للثقافة بأنها "مجموعة من الصفات الخُلُقية والقيم الاجتماعية، التي تؤثّر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعوريًّا العلاقةَ التي تربط سلوكَه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه" [4]؛ وكما كثّفها أحد النّقّاد البريطانيين المعاصرين ("رايموند ويليامز" Raymond Williams) بوصفها "الطريقة الشّاملة للحياة" [5].

ويقترح بعض الباحثين نوعاً ثالثاً من التعريفات تكاد تقتصر على الجانب الديناميكيّ الفاعل للثقافة، وهو تعريف يتضمّن دور الثقافة في توجيه سلوك الإنسان؛ كتعريف "مالينوفسكي" (Malinowsky) إياها بأنها "جهازٌ فعّال

[1] ميكل تومسون (Michael Thompson) وآخرون، نظرية الثقافة، ترجمة علي سيد الصاوي (م.و.ث.ف.آ.، الكويت، 1420/ 1999)، ص 31.

[2] محمد رياض، الإنسان، دراسة في النوع والحضارة (دار النهضة العربية، بيروت، 1974)، ص 184.

[3] ميكل تومسون وآخرون، مرجع سابق، ص 31.

[4] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين (دار الفكر، الجزائر، 1404/ 1984)، ص 74.

[5] رايموند ويليامز (Raymond Williams)، طرائق الحداثة، ترجمة فاروق عبد القادر (م.و.ث.ف.آ.، الكويت، 1420/ 1999)، ص 11.

ينتقل بالإنسان إلى وضعٍ أفضل؛ وضع يواكبُ المشاكل التي تواجه الإنسانَ في هذا المجتمع أو ذاك، في بيئته، وفي سياق تلبيته لحاجاته الأساسية"[1]. أو كتعريف توماس هوبزان بأنها في أحد معانيها "عمل يبذله الإنسان لغاية تطورية". فهي قدرةٌ خلاّقة تمكّن الإنسان من توسيع رِحابِ نفسه عن طريق النشاط الإبداعي الأصيل؛ باعتبار أنّه ليس مستهلكاً لتراثه الثقافي فحسب؛ بل إنه كذلك مستمرّ في الإبداع والزيادة على ما وصل إليه[2].

للثقافةِ الدّورُ الأوّل في تحديد هويّة الإنسان، وتوجيه سلوكه، وتحديد مواقفه كفردٍ أو كمجتمع بين الناس وبين المجتمعات البشرية، وتهيّئُ له الأرضيّةَ الصّلبة التي يقف عليها ليحقّق امتدادَه وتواصُلَه الحضاري. فهي أشبه بالمغناطيس الذي تنجذب إليه حركة المجتمع باستمرار، فيغذّيها، وينمّيها، ويطوّر أداءَها، ويحافظ على توازنها وتكاملِها وانسجامها وحيويّتها في مُعتَرَكات الابتلاء والتدافُع والتداوُل والتجديد المطّردة في الحياة البشرية[3].

ولا غرْو؛ فقد شبّه مالكُ بن نبي (وقبله الأديب الألماني هردر Herder) وظيفةَ الثقافة في المجتمع بوظيفة الدّم في الجسم بقوله: "فهو-أي الدمُ-يتركّب من الكريّات الحمراء والبيضاء، وكلاهما يسبَح في سائلٍ واحد من (البلازما) ليغذّيَ الجسد. فالثقافةُ هي ذلك الدّمُ في جسم المجتمع؛ يغذّي حضارتَه، ويحملُ

---

[1] معن زيادة، معالم على طريق تجديد الفكر العربي (م.و.ث.ف.آ.، الكويت، 1407/ 1987)، ص 31.

[2] حسين مؤنس، الحضارة، مرجع سابق، ص 380.

[3] الطيّب برغوث، مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافية السّننيّة (دار قرطبة، الجزائر، 1425/ 2004)، ص 18.

أفكارَ النّخبةِ كما يحمل أفكارَ العامّة، وكلّ هذه الأفكارِ منسجمٌ في سائل واحد من الاستعداداتِ المتشابهة والاتجاهات الموحَّدة، والأذواق المتناسبة"[1].

والثقافة هي محدّد هوية وتوجهات الأمم والمجتمعات، ولنتساءل مثلا: بِمن يمكن مقارنة مجتمعات الجزائر وكوريا وفرنسا كلٌّ على حدة؛ أَبِمجتمعاتِ تونس أم إيطاليا أم الصين؟ لا شكّ أنّ المجتمع الجزائري لا يقارَن إلا بالمجتمع التونسي، والفرنسي إلا بالإيطالي، ولا كوريا إلا بالصين.

-وعليه؛ فالثقافة الجزائرية هي كلُّ الاتجاهات والقيم السائدة في المجتمع الجزائري، كما تعبر عنها اللغة، والآداب، والعلوم، والفنون، والقيم، والأخلاق، والمعتقدات، والشعائر الدينية، والعادات والتقاليد؛ في تفاصيلها المتّصلة بالطعام والشراب، والمسكن، واللباس، والأثاث، وتنظيم الأسرة، وعلاقات الأفراد ببعضهم، والمؤسسات العقلية والدينية والسياسية..مصادرُها الرئيسة: الدين الإسلامي، واللغة العربية وآدابها، والثقافة الأمازيغية أساسًا؛ ثم المؤثرات الغربية الحديثة، خاصة منها الفرنسية التي فرضت نفسها لأسباب تاريخية وحضارية قوية.

II مفهوم التدافعات الثقافية:

ينطوي مفهوم "التدافع" على معاني متعددة، كالصراع، والصدام، والتغالب، والتسابق، والتنافس..الناتج عن تعارض المصالح والمبادئ والاتجاهات والأهداف؛ قد يكون تدافعًا محدودا "خفيفا" يقترب من الحوار والتعايش ويحتملهما، ويؤدي إلى التعاون والتفاعل لتحقيق المنفعة الإنسانية العامة؛ وقد يكون عنيفا وحادًّا، لا يُرجى منه سوى إزاحة الآخر، بإبطال

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين (دار الفكر، الجزائر، 1404/ 1984)، ص 93.

حجّته، وإفحامه، والقضاء عليه. لكنه قد لا يحقق ذلك أحيانًا، لأنه –من جانب آخر– طريقٌ للحركة والنمو من خلال الحوار، أو الجدل، أو المناظرة، أو المنافسة؛ ما يؤدي إلى المراجعة الإيجابية والتقويم المتبصّر، وصولاً إلى صيَغ توافُق، ومجالات تقاطُع، تحدّ من مساحة الخلاف، وتفتح آفاقًا جديدة للتفاهم والتقارب [1].وعليه؛ فالتدافع ظاهرة إيجابية تطرد الخمول، وتفجّر الطاقات، وتحقّق "التثاقف" (Acculturation) [2]، وتزيح الخاملين والفاشلين جانبًا، وتبوّئ العاملين والمجتهدين مراكز الصدارة والقيادة والتوجيه، وتحقق في النهاية الخير للبشرية. ولولاها "لفسدت الأرض"، كما في التنزيل [3].

نعني بـ"التدافعات الثقافية" في هذا البحث: تلك المساجلات الثقافية التي اتخذت هويةَ المجتمع الجزائري ومستقبله الحضاري موضوعًا لها، وساهمت فيها مختلف الفعاليات الفكرية والمذهبية والسياسية: الرسمية والمجتمعية والأكاديمية، متّخذةً شكل رؤى وطروحات إيديولوجية وسياسية تسعى إلى إثبات آرائها، لتكون منظومةً متكاملة تقنع الجمهور الواسع أو تحملُه على تبنّيها وتمثُّلها في سبيل تحديد معالم حياته الاجتماعية وأفقه الحضاري.

تعدّدت الأصوات والآراء في هذا المجال وتنوعت، فغدت ساحتُه خضَمًّا من الرّؤى والتصورات، ومعترَكًا للحجج المتباينة، تقابَلَ فيها

---

[1] أنظر: مجدي قرقر، التدافع الحضاري بديلا عن الصراع، Alarab news. Com.

[2] التثاقف، أو التداخل الثقافي: هو اكتساب جماعة بشرية قيمًا ثقافية جديدة بفعل اتصال مباشر ومستمر بجماعة بشرية أخرى. قد يكون هذا النقل/ الاستعارة متبادلاً متوازنا، وقد يكون أحاديا فقط، يصل إلى حدّ الإدماج إذا كان أحد الطرفين أقوى ديمغرافيا أو تكنولوجيًّا، حيث يقتبس الطرف الضعيف أنماطه الثقافية. أهم من درس ظاهرة التثاقف بين الحربين: الإثنولوجيان الأمريكيان: رالف لنتون Ralph Linton، وملفيل هرسكوفيت G. Herskovits، وفي العقود الأخيرة الفرنسي جورج بلونديي G. Balandier. موسوعة Encarta.

[3] "ولولا دفعُ اللهِ الناسَ بعضَهم ببعضٍ لفسدت الأرض" الآية. البقرة: 251.

التقليدي والعصري، والقديم والجديد، والأصيل والوافد؛ بما حتّمه واقعُ وطبيعة فصائلِ المجتمع والدولة، وسعيها إلى إنجاز التوازنات أو التسويات أو الاختراقات الكفيلة بتحقيق تطلعات ومصالح المجتمع والدولة في معترَكات التنمية أو التأصيل أو التحديث، بحسب تفاوت تقديرات مختلف تلك الفئات لما تراه أكثر تحقيقا للفعالية، وأدْعى إلى التقدم والحيوية أحيانًا، أو إنجاز التطلعات والمصالح الذاتية لهذه الفئات أحيانا أخرى.

وقد قسّم العربي ولد خليفة الاتجاهات الثقافية المتدافعة في الجزائر إلى ثلاثة تيارات:

1. التيار الإسلامي العريض.
2. التيار الحداثي الوطني.
3. التيار اليساري-العلماني-الفرونكوفيلي-البربري [1].

بينما حدّد "ملتقى دور أشكال التعبير الشعبي في تعريف ثقافة وطنية" [2] مرجعيات إنتاج الخطاب الثقافي وخطاب الهوية الجزائرية بثلاث مرجعيات:

1. خطاب القومية العربية Panarabisme: الذي يغفل التنوع، ويغلّب العاطفة على العقلانية.

2. خطاب الأمة الإسلامية Panislamisme بتلوين عروبي: يروم الارتباط بالأجداد، وتحقيق النهضة من خلالهم. وهو مثل سابقه؛ يرفض الاختلاف حتى في التفكير.

---

[1] محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية (تالة للنشر، الجزائر، 2007)، ص ص 146-151.

[2] المنعقد بمعهد اللغات/ جامعة مولود معمري- تيزي وزو: نوفمبر 1999.

3. خطاب الهوية البربرية الأوسع Panberbérisme: يغطّي شمال غرب إفريقيا. يغفل الواقع المتعدد والمختلف لكل تلك البلدان، ويعوّضه بالأسطورة.

وبحسب أصحاب هذا التقسيم؛ فإنّ الخطابات الثلاثة المذكورة "تتّفق في مرجعيّتها الأسطورية، وتُطرح كلُّها باعتبارها خطابات متعارضة، تحتقر الواقع"؛ لذا، فهم يقترحون مرجعيّة رابعة، هي "المرجعية الجزائرية"، أو "الجزْأرة" (Algértianité)، القائمة على: الفرنسية- العربية الفصحى- العربية الجزائرية- أنواع البربرية [1].

على أن هذه التقسيمات تبقى اجتهادات غير حاسمة، نظرا لصعوبة تحديد معايير دقيقة ومجمَعٌ عليها للتصنيف [2].

ولّما كان التاريخ -كما أسلفنا-علمًا يتوخّى معرفة الماضي، وتحليلها، لاستنباط قوانين وقواعد تنير إمكانات السلوك البشري الحاضر والقادم، وأن المجتمعات لا تحيا في الحاضر فقط بل تهتمّ أيضا بالماضي لتُحسن تحديد وجهتها المستقبلية؛ ونظرًا لاطّراد الاختراقات الحداثية العميقة للساحة الثقافية الجزائرية في ظل بطء استجابة الفكر الإسلامي [3] لتحديات ومتطلبات الحياة العصرية المتجددة بأصالة وفعالية، كما تؤكّده هذه المديونية الحضارية الشاملة؛ فقد تباينت (في إطار تلك المساجلات الثقافية) تصورات

[1] نقلاً عن محمد العربي ولد خليفة، مصدر سابق، ص ص 137- 138.

[2] أنظر مثلا: رابح لونيسي، التيارات الفكرية في الجزائر المعاصرة بين الاتفاق والاختلاف 1920-1954 (كوكب العلوم، الجزائر، 2009)، ص ص 19-34.

[3] نقصد بالفكر الإسلامي كما ذكره حسن الترابي: حصيلة تفاعل عقول المسلمين المتكيّفة بعلوم زمانها والمنفعلة بظروف حياتها مع أحكام الدين الأزلي الخالدة، للوصول إلى أجوبةٍ وحلول لأسئلة وإشكاليات واقعها.

الجزائريين لتاريخهم، ومنه غدا منهج ومضمون الكتابة التاريخية محلّ اختلاف ملموس بين المؤرخين والمثقفين الجزائريين.

يمكننا التمييز بين أربع أطروحات رئيسة متدافعة في هذا الميدان، رغم بعض التداخلات والتقاطعات:

1. الأطروحة اليسارية:

يقدّر أصحابها الحداثة[1]، والمفاهيم والقيم والمظاهر العصرية من الموروث التاريخي الحديث والمعاصر، وما يتفرع عنها ويخدمها، كمواضيع النضال النقابي، وقضايا المرأة، والديمقراطية، وكفاح اليسار، ودور النخبة العصرية. وقد يركزون على دور الفئات المحرومة والحضرية في المقاومة العسكرية والسياسية للاستعمار الفرنسي، مقابل "الأدوار السلبية للإقطاعيين والمتدينين". أبرز ممثليها من الأكاديميين: محمد حربي، ومحفوظ قداش، ودحو جربال، وحسن رمعون، ووناسة تنقور، ومصطفى هدّاب، وعمر كارليي، وبعض المساهمين في كتابة التاريخ السياسي القريب، كرضا مالك، ومصطفى لشرف، ومبروك بلحسين، ورضوان عيناد ثابت. وقد يجمع بعضهم بين النزعتين اليسارية والأمازيغية، أو بينها والوطنية كصادق بن

---

[1] الحداثة: هي المواكبة الواعية للعصر كما يراها الحداثيون Modernists، والفعل فيه على كافّة الأصعدة. وهي أيضاً مرحلة من التاريخ، وحالة فكرية وثقافية ثورية فرضت نفسَها في أوروبا منذ أواخر القرن 18، تتميّز بعناصر أربعة: تحرر الفرد- الفصل بين الديني والدنيوي- التطوّر الهائل في العلوم والتكنولوجيا- هيمنة الاقتصاد. تعود جذور الحداثة وموارِدُها إلى الإصلاح الديني (ق 16)، فالنهضة الفكرية والثورة العلمية (ق 17–18)، والثورة الصناعية (ق18)، والثورات السياسية في أوروبا (ق 18–19)؛ التي أدت إلى صعود البورجوازية وقيم الحرية الفردية والنقد والتجديد، على حساب الأفكار والطبقات والنظم القديمة، القائمة على تقديس التقاليد والقيم الأبوية. مصادر عدة.

قادة، ومحفوظ قداش، ومليكة القورصو. يكاد المقتنعون من أفرادها يتفقون صراحة أو ضمنيًّا على استلهام التاريخ لـ:

- إقرارعلمانية الدولة والمجتمع.
- إغفال البُعد العربي.
- إبداء بعض التسامح أو القبول لإسلامية الثقافة الشعبية.
- تثمين الموروث الفكري الأوروبي المعاصر.

2. الأطروحة البربرية/ الأمازيغية:

تتبنّى مرجعية التاريخ القديم في صيغته التأسيسية القومية والبطولية الأمازيغية، وتثمّن دور "الديمقراطيين" في الحركة الوطنية وثورة 1954، وتنشغل بنفس قضايا واهتمامات الأطروحة اليسارية. قد يكون الطرح هنا صريحًا أو خالصا كما عند محمد الهادي حارش، وحاشي سليمان، ونصيرة بن صديق، وكريمة ديراش سليماني، وقد يختلط بشيء معتبر من الوطنية والإسلام كما عند رابح لونيسي. تتصف هذه الأطروحة غالبًا بـ:

- المراوحة بين العداء للعروبة (كما يقدّمها الطرح الرسمي والاجتماعي الشائع، غير العقلاني في تقديرهم)، وقبول الثقافة الشعبية العربية الإسلامية.

- الدعوة إلى التعددية الثقافية؛ الثنائية: العربية-الأمازيغية، أو الثلاثية: العربية- الأمازيغية- الفرنسية.

- التأكيد المتفاوت على لائكية السياسة والقوانين الاجتماعية، خاصة لدى المعبّرين بالفرنسية.

3. الأطروحة الوطنية اللا أيديولوجية:

يتسع مجالها. وعمومًا، تتبنّى تاريخا جزائريًّا بطوليا في جميع العصور، يُبرز ويمجّد النزعة التحررية والمقاوِمة العريقة لدى الشعب الجزائري، واتحاده في وجه التحديات المصيرية، وتضحياته الكبيرة في سبيل كرامته واستقلاله؛ وكذا تقدير مظاهر الأصالة والخصائص المحلية؛ وتمجيد دور الاتجاه الاستقلالي من الحركة الوطنية؛ ويولي كثير من ذويها الأولوية لمرحلة النضال السياسي والثورة الكبرى في القرن العشرين، ثم تشكّل الدولة الجزائرية في العهد العثماني؛ ويقدر معظمهم المواجهات والملاحم الحربية عاليًا، دون تقديم إطار واضح ومتكامل للأحداث (في نظرنا)، يشخّصون من خلاله نقائص المجموعة البشرية الجزائرية، التي طبعتها العفوية والارتجالية، فحُرمت من الأعمال الممتدة في التاريخ، وعرّضتها لانتزاء وتحكّم الأجانب والانتهازيين. كما أنهم لا يقدّمون تصورًا للمجتمع والدولة مما يفترض أن يتفقَ مع ما يستبطنُه كلُّ مؤرخ من ميولٍ ومُثلٍ مستكنَّة في العقل والوجدان.

من ممثلي هذه الأطروحة في تقديرنا: محمد العربي الزبيري، وفضيلة مرابط، وجمال قنان، ومحمد قنانش، وعبد الحميد زوزو، وبشير شنيتي، ومولاي بلحميسي، ومحمد صغير غانم، وربما بعض المتأخرين كجمال يحياوي، وعلي تابليت، وغالي الغربي، وإبراهيم لونيسي، وغيرهم. وقد يلاحظ أن بعضهم يجمع بين الطرحين الوطني، والعربي- الإسلامي، باعتبار الإسلام والعروبة أهم عناصر الوطنية عندهم.

4. الأطروحة العربية الإسلامية:

تستلهم المرحلةَ الإسلامية (الوسيطية)، وأعمال النهضة والإصلاح الحديثين من تاريخ الجزائر بالأساس. أبرز ممثليها: أبو القاسم سعد الله،

وناصر الدين سعيدوني، ويحيى بوعزيز، وعبد القادر زبادية، وموسى لقبال، وعبد الحميد حاجيات، ومن تلاهم كعبد المجيد مناصرة، وعطاء الله دهينة، وعمار هلال..، وحتى أمثال عمار طالبي، وعبد الله شريط، ومولود قاسم نايت بلقاسم، وغيرهم من غير المتخصصين. وهناك صاعدين من تلاميذهم وورثتهم، كمحمد الأمين بلغيث، وعبد الكريم بوصفصاف، وخالد كبير علال، ومصطفى نويصر، وإبراهيم مياسي، والعربي معريش، ومولود عويمر، وأحمد مريوش، ومحمد أرزقي فراد (الذي يثمّن الموروث الأمازيغي مع ذلك)، وشاوش حباسي. وقد يجمع بعضهم بين الاتجاهين العربي-الإسلامي والوطني. أهم دعائم هذه الأطروحة:

- أولوية انتماء الجزائر القاطع إلى الأمتين العربية، والإسلامية.
- العروبة والإسلام وِعاءا الفكر والثقافة الجامعان.
- الإسلام بين الشعائرية العامة ومصدر للقيم الناظمة للحياة.

من هنا جاءت محاولتنا الإبانة عن خلفيات وطبيعة وانعكاسات تلك المساجلات والتدافعات في مجال كتابة التاريخ بين مختلف الأطروحات من 1962 إلى 1998، من أجل تسليط الضوء على منابع تلك التطورات الثقافية، وتفسير ما قد ارتبط بها من تحولات عرفتها الجزائر في العقود الخمسة الأخيرة، وما يمكن أن يترتّب عنها في المستقبل أيضا، رغم صعوبة ذلك، وما يسبّبه من حرج؛ لما فيه من الحساسيات التشخيصية، ومخاطر الانسياقات الذاتية والمذهبية، وصعوبة لَمْلَمة وعرض كافة المقولات بشكل دقيق ومستوعب.

وكثيرا ما عبّرنا عن "الكتابات التاريخية الجزائرية" بـ"الاستوغرافيا الجزائرية"، حيث يقصد بالاستوغرافيا Histographie:

1. عمل المؤرخ الرسمي في كتابة حوليات زمانه،
2. العلم الذي يبحث في الدراسات التاريخية في مجال محدّد أو غير محدد،
3. حالة المعارف حول موضوع تاريخي معيّن،
4. تاريخ الكتابة التاريخية،
5. الكتابات التاريخية المنتمية إلى مدرسة معينة (كالمثالية، والماركسية، ومدرسة الحوليات).
6. الكتابات التاريخية في دولة أو مجتمع ما في مرحلة معينة، كالاستوغرافيا الروسية (في العهد السوفياتي مثلا)، أو الألمانية (في القرن التاسع عشر مثلا)، أو الإيطالية (في عهد الفاشية مثلا)[1]. وهذا هو المعنى الذي نرمي إليه في هذا البحث، أي الكتابات التاريخية الجزائرية ما بين 1962 و 1998.

III جذور التدافعات الثقافية في الجزائر:

1. أزمة الثقافة العربية الإسلامية

إنّ علاقة هذا المبحث بموضوعنا تعود إلى أنه ربطَ هذه الثقافة بالتخلف واللاعقلانية في أذهان كثير من ذوي الثقافة العصرية، وسوّغَ لهم

---

[1] مراجع متعدّدة: أنكارتا 2008؛ الكتابات التاريخية في المغارب (كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1428/ 2007)، تنسيق عبد الرحمان المودن، ص 21؛ Charles-Olivier Carbonell (Sous la direction de-), Les Sciences historiques de l'antiquité à nos jours (Larousse, Paris, 1994), pp. 329-330.

النّأيَ عنها أو الانسلاخ منها، كما هيّأ لهم ذرائع التماهي[1] بالثقافة الغربية المسيطرة أو الاندماج فيها.

فقد تجمدت الثقافة العربية الإسلامية وانغلقت على نفسها بالتدريج منذ القرن الـ7هـ/ الـ13م كما هو معروف، واستمر ذلك إلى نهاية القرن الـ12هـ/ الـ18م، حين بدأت تعود إليها الحياة ببزوغ فجر الإصلاح والنهضة. ورغم كل محاولات الإصلاح والتجديد؛ إلاّ أنّ هذه الثقافة ظلت تختزن إلى أيامنا كثيراً من آثار عصر الجمود؛ كالفصل بين العلوم الدينية و"العلوم الدنيوية"، وأُحادية اللغة المستندة غالبا إلى "قدسية اللغة العربية"، والنزعة الأدبية البيانية المتعالية، والتوكّؤ على "نظرية المؤامرة" لتبرير الإخفاقات، لأن الأمة الإسلامية "معصومة"، فلا يمكنها أن تنحرف إلا بضغط أو توجيه خارجي. نلمس ذلك مثلا في تبرير الهزائم الحديثة والمعاصرة، كسقوط الخلافة العثمانية، وتقسيم البلاد العربية بين الدول الاستعمارية، واغتصاب فلسطين، حتى صارت عبارة "سايكس- بيكو" تكثيفا لهذه العقلية.

ولا غرو؛ فقد نسب أسلافنا لشخصية غامضة يقال لها عبد الله بن سبأ ما حلَّ بالأمة من الفتن والانقسامات في صدر الإسلام، وتعدّاها إلى زماننا، فكيف تسنّى لهم التسليم لهذا الشخص بالتلاعب بخير قرونها، كما في الحديث الشريف: "خير القرون قرني..."-الحديث؟. ونرى في ذلك استخفافًا بالصحابة وقدحًا في إيمانهم وأهليتهم من حيث أُريد تنزيهُهم وتزكيتُهم[2]. والحقيقة أنّ مدار حكاية عبد الله بن سبأ الأسطورية على رواية سيف بن

---

[1] التماهي: هو سعي طرف ضعيف أو متخلف إلى التطابق مع طرف متقدم وقوي في قيمه ومفاهيمه وسلوكه. وهو مشتق من "الماهية"، كأنَّ المتماهي يجتهد أن يصير نسخة من المتماهَى به.

[2] أنظر: محمد بن مختار الشنقيطي، الخلافات السياسية بين الصحابة، رسالة في مكانة الأشخاص وقدسية المبادئ (دار قرطبة، الجزائر، 1425/ 2004)، ص ص 84-85.

عمر، التي نسفها ابن حجر العسقلاني بقوله: "لا يصحّ إسنادها"[1]، بينما امتلأت كتب الجرح والتعديل بالتحذير من سيف بن عمر ومن أكاذيبه، حيث قال أبو نُعيْم الأصفهاني: "متَّهمٌ في دينه، مرميٌّ بالزندقة، ساقطُ الحديث، لا شيء"[2]، وقال الذهبي: "متروك باتفاق"[3]، وقال ابن حِبّان: "يروي الموضوعات عن الأثبات"[4]، وقال ابن أبي حاتم: "متروكُ الحديثِ، يشبهُ حديثُهُ حديثَ الواقديّ"[5]، وقال النَّسائيّ والدّارَقُطنيّ: "ضعيف"[6]، وقال ابن العجَمي: "كان سيفٌ يضع الحديث، وقد اتُّهم بالزندقة"[7]. وقد استخفّ بها غير واحد من كبار العلماء المعاصرين[8].

بل هناك من علماء الدين من شكّك في إلزامية الشورى للحاكم، ومشروعية الاحتجاج السلمي على الظلم والفساد، وفي أهمية المؤسسات العصرية، وقيمة العقل، وحرية المعتقد، وأوْجبَ طاعة المتغلِّبين بالقوة، وغير ذلك من الآثار الكامنة في مختلف جوانب هذه الثقافة. وكيف لا يجنَحون إلى

---

[1] ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان (مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1986) 3/ 289.

[2] أبو نعيم الأصفهاني، الضعفاء (دار الثقافة، الدار البيضاء، 1984)، 1/ 91.

[3] شمس الدين الذهبي، المُغني في الضعفاء، 1/ 292.

[4] أبو حاتم بن حبان، كتاب المجروحين (دار الوعي، حلب، 1986)، 1/ 345.

[5] عبد الرحمان بن أبي حاتم، الجرح والتعديل (دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1952)، 4/ 278.

[6] عبد الرحمان بن الجوْزي، الضعفاء والمتروكون (دار الكتب العلمية، بيروت، 1406)، 2/ 35.

[7] ابن العجمي، الكشف الحثيث عمّن رمي بوضع الحديث (مكتبة النهضة العربية، بيروت، 1987)، 1/ 131.

[8] أنظر مثلا: أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك (الشهاب، الجزائر، بلا تاريخ)، ص 225.

ذلك وهُم يعتقدون أنهم سيروْن الله يوم القيامة معتضِدين بأدلة قابلة للنقاش[1]، علمًا بأنّ القرآن ينفي ذلك حتى عن الملائكة المقرّبين، الذين هم أفضل من الأنبياء[2]، وهم في عالم الغيب، كما في قوله تعالى: "الذين يحملون العرشَ ومَن حولَه يسبّحون بحمد ربهم ويؤمنون به" الآية[3]، فلو كان حَمَلةُ العرش يروْن ربّهم لما مُدحوا بأنهم "يؤمنون به"، باعتبار أن الإيمان لا يكون إلا بغيْب.ولا غرو؛ فقد ظلّ المسلمون بمعزل عن الطباعة (1440)، ذلك الاختراع الذي غيّر وجه العالم زُهاء أربعة قرون؛ أي إلى عام 1237هـ/ 1821م (بولاق/ مصر)، باستثناء تركيا التي دخلتها عام 1141هـ/ 1728م، بعد فتاوى تبيحها، والتزامٍ بعدم طبع الكتب الدينيّة! ويقال مثل ذلك عن كثير من الاكتشافات والاختراعات التي غالبًا ما قوبلت بالشكّ أو بالاستهجان والرفض إلى عهد قريب.

مما يؤيد ذلك، وقلّ من تنبّه له- بمن فيهم فيلسوف الفعالية مالك بن نبي-: تقاصُر أفق المسلمين عن وضع تقويم هجري- شمسي[4]؛ ينظّم أعمالهم ونشاطاتهم السنوية الدورية في كافة المجالات الحيوية، وأوّلها

---

[1] من مِثلِ قوله تعالى: "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة"، فممّا يُناقَش به هذا الدليل أنّ النّظر لا يفيد الرؤية دائمًا، بدليل قول حسان بن ثابت: وجوهٌ يومَ بدرٍ ناظرات ** إلى الرحمان يأتي بالفلاح، وقول الربعي: وإذا نظرتُ إليك مِن ملِكٍ ** والبحرُ دونكَ زدتَني نِعَما؛ كما يجوز أن يكونَ المضاف محذوفًا، فيصير التقدير: إلى نعمة ربّها ناظرة، أي مبصرة، وحذفُ المضافِ شائعٌ في اللغة. وقد تمدّح الله تعالى بنفي الإبصار عنه في قوله: "لا تدركه الأبصار"، فيكون ضدُّه (وهو رؤيته) في موقف آخر نقصًا بحقّه، ونسبةً له تعالى إلى الأحوال.

[2] قال تعالى: "لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقرّبون" الآية. النساء: 172. وهو دليل قاطع على أفضلية الملائكة المقرّبين.

[3] غافر: 7.

[4] ستثني التقويمين الهجريّين الشمسيين: الإيراني، والليبي (في العهد السابق).

الزراعة؛ أساس الحضارة، غير ناظرين (وهم المتقيّدون ظاهريًّا بالوحي) في آفاق قوله تعالى (والشمس والقمر حُسبانا)، (أي جعلناهما لحساب الزمن وتقدير التواريخ).

فالتخلّف إذن ليس هو ضعف جهود التنمية، وإنما هو تخلف الفكر؛ أي تأخّره عن زمانه وأوانه (فضلا عن استلابه في القرن الأخير)، وارتكاس الثقافة باتجاهها نحو الماضي والاحتماء به، ومحاولة إسقاط صورته على المستقبل، أي جعل الماضي مستقبلاً، وهو ما أعجز النهضويين عن بناء صرحٍ جديد أو بديل، ينافس على الأقل ما أنشأه أو يقدّمه الآخرون.

من أهم انعكاسات كل ذلك على كتابة التاريخ (في الجزائر وغيرها من البلاد العربية والإسلامية): اعتقاد المسلمين بالفضل والتميّز، باعتبارهم "خير أمة أخرجت للناس"، بقطع النظر عن مدى التزامهم بمقتضيات الخيرية؛ وتتحقُّق مصاديقِها تفوقًا وريادةً في الواقع. ما دعاهم إلى الانتساب إلى الحقّ والاستقامة على الدوام، وإباء الاعتراف بالنقائص والأخطاء، وعدم تقبّل النقد ودعوات المراجعة، لِما قد ينطوي عليه ذلك من إزراءٍ بالسلف، ومَظِنّةِ انتقاص الوحي في تقديرهم، واضطرارٍ إلى مراجعة كثير من المسلّمات، التي تمثّل في نظرنا مظلّةً تحجُب كثيرًا من الحقائق. ذلك، على الرغم من تسليمهم بحديث: "لتتبعُنّ سنن مَن قبلَكم شبرًا بشبرٍ وذراعًا بذراع، حتى إذا دخلوا جُحرَ ضبّ دخلتموه" الصحيح، الذي يصرّح بإمكانية نُكوب الأمة الإسلامية عن الجادّة شأنَ كل الأمم، وغيره من النصوص المشابهة.

ويهمُّنا من كلّ ذلك أنه أضفى طابع التقديس على الماضي وأبطاله التاريخيين، والتغافل عن الفترات الحالكة منه، ما أدى إلى تحنيطه وجعله غير قابل للانفتاح في الغالب على المناهج الحديثة، فأتاح المجالَ لـ"تواصل التاريخ السلطاني"، وطبعَ جانبًا هامًّا من الكتابات التاريخية العربية في الجزائر بطابع

الفخر، وتزكية الذات، وتجريم الآخر (نظرية المؤامرة)، وتحميله مسؤولية الإخفاقات الذاتية، حتى نسبَ الراحلُ عبد الله شريط الكتّاب الجزائريين إلى "الحيرة بين منهج الفخر الموروث عن الأجداد الذي نرتاح إليه لكنه لا يساعدنا على التطور، وطريقة النقد الذاتي الذي يعينُنا على اكتشاف نقائصنا، ولكنه منهج قد يحطّم طموحنا ويشعرنا بالصَّغار"[1].

2. تفوق الحضارة الغربية:

بينما كانت الحضارة العربية- الإسلامية تتجمّد وتنغلق على نفسها بالتدرّج قبل أن تتقهقر-كما سلف-؛ كان الأوربيون يتلمّسون طريقَ النهضة ويدركونها. وتعاظمَ نبوغُ الأوربيين منذ القرن الـ15م بفضل إقبالهم على التفكير المنهجي الحرّ، والتنقيب عن أسرار العالم وقوى الطبيعة[2]؛ فتفوّقوا بشكلٍ خاصّ في مجالات العلم الطبيعي، والتكنولوجيا، والفلسفة[3]. وتمكّنوا بفضل سلسلة من الاختراعات والاكتشافات العظمى والطّفرات الثقافية والاجتماعية من تنظيم المعرفة الحديثة والشروع في بناء حضارة العصر الحديث، سابقين بذلك ومتفوّقين على سائر الحضارات بعدّة قرون.

خضع المسلمون نتيجة ذلك لسلطة الحضارة الغربية بقوة السيف والعلم معًا بدايةً من الحملة الفرنسية على مصر (1212- 1216هـ/ 1798-1801م)، وتغلغُل الإنكليز في الهند منذ أواخر القرن الـ12هـ/ الـ18م،

---

[1] عبد الله شريط، "الحقيقة والزيف في مجتمعنا العربي"، الأصالة (عدد 8، ربيع الثاني 1892/ ماي 1972)، ص 179.

[2] أنظر: توبي أ. هفّ (Toby E. Huff)، فجر العلم الحديث، الإسلام-الصين-الغرب، ترجمة محمد عصفور (م.و.ث.ف.آ.، الكويت، 1421/ 2000)، فصل: "فجر العلم الحديث".

[3] أرنولد توينبي (Toynbee)، تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة (الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1986)، ج2، ص 225.

وخاصةً خلال القرن الـ13هـ/ 19م، واستولت قيمُها ومبادؤها وأفكارها ونظرياتها وفنونها وأساليبها على العالم الإسلامي[1]. وأخفقت محاولات المسلمين لدفع تياراتها وإيقاف زحفها الذي كاد يأتي على أنظمة الإسلام الأخلاقية والاجتماعية من أساسها، وألْفَوْا أنفسهم متراجعين أمامها، وفي موقف الدفاع المحْض.

تفاوتت ردود فعل الأمة الإسلامية على الحضارة الغربية الغازية ما بين مُحاكاةٍ مستسلمة عمياء، مثّلتها أقلية "عصرية" منبهرة بأفكار الغرب ومبادئه، أنزلتها منزلة الحقائق التي لا تقبل النقاش في الغالب؛ وأكثرية رافضةٌ للقيم الأوربية "المادية- الدنيوية" المنتصرة، مشفوع بتوقّع انهيارها القريب لِخَوائها الروحيّ؛ ومتمسّكة بعُروة دينها ولغتها وأخلاقها.

سرعان ما تمخّضت عن هذه الهزيمة حركاتُ نهضةٍ وإصلاح، تعمل على إحياء الإسلام والدفاع عنه ضدّ المؤثرات الغربية، وعلى بعث الأمة الإسلامية؛ باستلهام تراثها والرجوع إلى مصادرها، إلى جانب الانفتاح على الحقائق الدنيوية وعلوم وتقنيات الحضارة الحديثة. لذلك اتّسم موقف المسلمين من الحضارة الغربية عمومًا-بالنّظر إلى تنوّع مصادرها وتياراتها العقلانية والدينية والتجريبية، ممّا استصوبوا منها وممّا أنكروا- اتّسم بالاضطراب والحيرة؛ فاتخذوها نموذجًا، وغرضًا يُرمى في آن[2].

لقد حدّدت مناورات أوربا مصيرَ الإسلام بشكل واسع منذ القرن الـ 16؛ فأخضعته لنفوذها أو طوّقته، وتجذّرت في العالم الإسلامي بفضل قوة

---

[1] راجع: أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية (دار الشهاب، باتنة، 1988). ونستشهد بهذا المرجع غير الأكاديمي لأنه طبع عشرات المرات، وحظي بمصداقية وقبول واسعين.

[2] محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوّا (منشورات عويدات، بيروت، 1985)، ص ص 147 وما بعدها.

الأفكار والمؤسسات التي أفرزتها، كما بفعل الحاجات والطُّرُز التي خلقتها[1]. بل إنّ الحضارةَ الإسلامية نفسَها غدت مهدّدة بالإبادة أو بالاندماج في الحضارة الغربية على حدّ تعبير "توينبي" (Toynbee)[2]. بينما ذهب مالك بن نبي إلى أنّ إنسانَ أوروبا قام بدور الدّيناميت الذي نسفَ معسكرَ الصّمت والتّأمّل والأحلام..وأكرهَ إنسانَ ما بعد الموحّدين على البحث عن أسلوب في الحياة جديد[3]؛ وأنّ الاستعمار حرّك إمكانات طالما ظلّت جامدة[4].

وقد جعل التقدُّمُ العلمي الهائل المتسارع في زماننا جانبًا هامًّا من تراثنا العربي الإسلامي يبتعد بالتدريج عن مفهوم العلم الصحيح، فبدأ تأثيرُه على الواقع يتراجع باطّراد. وقد لا يبقى منه في يوم من الأيام سوى نماذج للقدوة وقيمًا عليا، نستمدّ منها الثقة والعزم على تجاوز الواقع المرير[5].

من هنا؛ كان تأثير الثقافة الغربية على الكتابات التاريخية الجزائرية كبيرًا، حيث حمَلها على تقدير قيمها ومفاهيمها وأساليبها ومناهجها، التي قامت باستعارتها والإفادة منها، بموازاة التخلي عن الطرق التقليدية بشكل

---

[1] Marcel A. Boisard, L'Humanité de l'Islam (Albin Michel, Paris, 1979), pp. 277-281.

[2] أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل (الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، القاهرة، 1960)، ج 1، ص 409.

وتوينبي (1889–1975): مؤرخ بريطاني. درّس التاريخ بجامعة لندن، قبل أن يشغل منصب "مدير المعهد الملكي للعلاقات الخارجية" (Royal institute for international affairs) بلندن ما بين 1925 و 1955. تخصّص في "فلسفة التاريخ"، التي عرضها في عمله الكبير "دراسة للتاريخ" (12 مجلدا، 1934–1961)، الذي أثّر عميقا في العالم الإنكلوسكسوني، تطرق فيه إلى عوامل ظهور الحضارات، فتطورها، وأفولها. يعتبر التاريخ انعكاسا لتاريخ الحضارات.

[3] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي (دار الفكر، دمشق، 1406/ 1986)، ص 42.

[4] نفسه، ص 27.

[5] حسين مؤنس، الحضارة، مرجع سابق، ص 402.

تدريجي، وانتقائي أحيانًا؛ كما وضعها في موقفٍ دفاعيٍّ من جهة انكفاء الجزائريين أمام الغرب وثقافته، وضرورة التصدّي لمحاولات الاستلاب والاحتواء المتنوعة؛ وتبريريٍّ من جهة انتمائها إلى حضارةٍ عريقة، وامتلاكها رصيدا نضاليًّا وقوميًّا عاليا، وقيمًا روحية يفتقر إليها الغربيون، من جانب المعرّبين (على وجه الخصوص).

3. التصادم الحضاري والهزيمة النفسية (حوالي 1871ـ1918/ 1288ـ1337)[1]

عملت فرنسا منذ وطئت أقدامُ جنودها الأرض الجزائرية عام 1246/ 1830 على طمس الجوانب العربية الإسلامية من الثقافة الجزائرية[2]، أو تكييفها، أو تهجينها؛ ورفع معالم الثقافة الفرنسية؛ وفصم عرى الأنماط التقليدية من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية السائدة، بما أشاعت من خصائص وعادات وتقاليد المجتمع الفرنسي، ومظاهر وآليات الاقتصاد شبه الرأسمالي، لتحقيق هدف إلحاق الجزائر بفرنسا وصيرورتها قطعة منها، تصديقًا لنواياها، والقرارات التي أتْبعتها؛ كقرار 22 جويلية 1834 الذي نصّ على اعتبار الجزائر "ممتلكات فرنسية في إفريقيا الشمالية"، يديرها حاكم عام عسكري يمارس مهامّه تحت وصاية وزارة الحرب بصلاحيات واسعة، يساعده "معتمَد مدني" (Intendant Civil)، ونائب عام (Procureur Général)، ومدير مالي (Directeur Financier)، وعدد من الضباط السامين يتشكل منهم جميعاً مجلس إدارة؛ وقسّم الجزائر إلى ثلاث ولايات (Départements)، وكل

---

[1] نظرًا لشدة ارتباط تاريخ الجزائر المعاصر بتاريخ الغرب؛ فقد اعتمدنا التقويم الميلادي كما هو شائع ودارج. على أننا سنذكر التاريخ الهجري عند المحطات التاريخية الفاصلة، لموْضعة الأحداث والتطورات داخل سياقاتها الحضارية، وإنعاش الذاكرة الثقافية.

[2] كما أنها راهنت على الأمازيغية في بعض مناوراتها كما سنرى.

ولاية إلى دوائر (Arrondissements)، وبلديات (Communes)، لم يتجاوز عددها في البداية ثلاثاً، هي بلديات الجزائر وعنابة ووهران.

ثم جاء دستور 12 نوفمبر 1848 والمراسيم العديدة التي صدرت عامَئذٍ لتثبّت معظم هذه التنظيمات الإدماجية، حيث جدّد ذلك الدستور اعتبار الجزائر "أرضا فرنسية"، ما يدل على الطابع الإدماجي الاستيطاني القاطع والشّرس للاستعمار الفرنسي، النّافي بحسم لتاريخ الجزائر ومقومات شخصيتها[1]، الذي كان له أبلغ التأثير على المنظومة الاجتماعية الجزائريّة، حتى قالت الباحثة الفرنسيّة "راي غولدزيغر" وهي تصفها (1860-1870) بأنه :"لم يبْقَ منها سوى أشلاء بشريّة، فريسة مخصّصة لتكونَ يداً عاملة مسخّرة لخدمة الاستيطان الأوروبي"[2].

تلاه إمطارُ الجزائر بوابل من الإصدارات الـ"قانونية" والإدارية، التي طالت مختلف جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، وكرّست هذا الاتجاه الإدماجي من البداية إلى النهاية.

مما عبّر عن هذه النزعة، وسعى إلى ترسيخها على وجه الخصوص:

أ-إقصاء اللغة العربية:

اللغة عند ليبنتز (Leibniz): "مرآة العقل"[3]. وهي خاصّةٌ إنسانية تتوقّف عليها نشاطات الإنسان الثقافية[4]، ومن أهم أسس الحياة الاجتماعية

---

[1] Benjamin Stora, "L'Histoire de l'Algérie, sources, problèmes, écritures", in Insanyat, N° 25-26, juillet-décembre 2004, p. 218.

[2] Anny Rey-Goldzeiger, le Royaume arabe : La politique algérienne de Napoléon III 1861-1870 (S.N.E.D. Alger, 1977), p. 590.

[3] فلوريان كولماس (Florian Coulmas)، اللغة والاقتصاد، ترجمة أحمد عوض (م.و.ث.ف.آ.، الكويت، 1421/ 2000)، ص 9.

[4] بيتر فارب، بنو الإنسان، ترجمة زهير الكرمي (م.و.ث.ف.آ.، الكويت، 1403/ 1983)، ص 20.

والشخصية، حتى قال هايدغر (Heidegger)[1] "إنّ اللغة هي منزل الكائن البشري"[2].

لذلك، لا نستغرب تعليقَ قادة الغزو سيطرةَ فرنسا على الجزائر بمدى انتشار اللغة الفرنسية فيها -منذ البداية-كما كتب "دو روفيغو" (De Rovigo) عام 1832[3]؛ وكذا بتصفية العربية، كما في تقرير الجنرال دوكرو (Ducrot) إلى نابليون الثالث-على سبيل المثال-، وفيه: "يجب أن نضع العراقيل أمام المدارس الإسلامية والزوايا كلما استطعنا إلى ذلك سبيلا.."[4].

وعليه؛ استهدف الفرنسيون اللغة العربية، باعتبارها روحها الحيّة، ووعاء أنشطتها الثقافية، ومستودَعَ ذاكرتها الجماعية والتاريخية، وأهمَّ مقوّمات وحدتها (بعد العقيدة[5])؛ فنبزوها بـ"اللغة الميتة"، و"اللغة الأجنبية"، وأمعنوا في اضطهادها والتحريض عليها. وشدّدوا الخناقَ عليها، وشروطَ افتتاح مدارسها، وجرّموا تعليمَها حتى غدا فتح حانة أيسرُ من فتح مدرسة[6]. وجسّدوا ذلك وقنّنوه بجملةٍ من القوانين والمراسيم والقرارات والمناشير، لا مجال لاستقصائها لاشتهارها واستفاضتها.

ولتحقيق هذه الفكرة التي سكنت الغزاة منذ البداية؛ عمدوا إلى السّطو على الأوقاف الإسلامية، واضطهاد الأئمة والمدرِّسين وحَمَلة العلم؛ وحظْر

---

[1] مارتن هايدغر (1889-1976): فيلسوف ألماني. من مؤسّسي الفلسفة الوجودية.

[2] أحمد المعتوق، الحصيلة اللغوية (م.و.ث.ف.آ.، الكويت، 1417/ 1996)، ص 35.

[3] Charles Féraud, Les interprètes de l’armée d’Afrique (Jourdan, Alger, 1876), p. 230.

[4] مصطفى لشرف، "الجزائر: الأمة والمجتمع"، ترجمة حنفي بن عيسى (م.و.ك.، الجزائر، 1983)، ص 192.

[5] أنظر حسين مؤنس، الحضارة، مرجع سابق، ص ص 62 وما بعدها.

[6] فرحات عباس، ليل الاستعمار، ترجمة أبو بكر رحال (ANEP، الجزائر، 2005)، ص 114.

إنشاء المدارس؛ وتجميد استعمال اللغة العربية؛ وهدم المساجد والزوايا والمحاكم الإسلامية.

أقرّ الفرنسيون أنفسهم بوجود أكثر من ألفي مدرسة للتعليم بكافة مستوياته بالجزائر قبل عام 1830. وأحصَوْا بالعاصمة غداة الاحتلال نحو 80 مدرسة ابتدائية و12 مدرسة عليا[1]، يؤمُّها ألفان من التلاميذ وطلبة العلم، دون ما كان للبنات من مدارس خاصة. واشتملت حسب أحد كتّابهم[2] عام 1831 على 13 جامعاً، و109 مساجد، و32 كُتّابًا، و 12 زاوية، سيزول أكثرها كما سنرى.

وجاء في أحد تقارير الجنرال "لاموريسيار" (Lamoricière)، أحد الفاعلين في منطقة وهران بهذا الصدد: "كان بمدينة تلمسان التي تضمّ ما بين 12.000 و 14.000 نسمة: ثلاثة معاهد (للتعليم الثانوي)، و50 مدرسة (للتعليم الابتدائي). أما مقاطعة تلمسان ذات الـ 125.000 ساكن تقريباً، فكان بها 30 زاوية ذات شهرة، وفي كل قرية مدرسة. التعليم يشمل الجميع: 2000 شاب يتلقّوْن التعليم الثانوي، و600 يزاولون تعليمهم العالي. ولكل مدرسة مكتبتها. وكان الأهالي هم الذين يتولّون الإنفاق على التعليم، والباقي من الهيئات الخيرية (الأوقاف)"[3].

أما قسنطينة، فكان بها حسب بعض التقارير الفرنسية لعام 1836: 35 مسجداً، وسبعة معاهد ثانوية، يعلّم بها أساتذة أكفياء، ويرتادها ما بين

[1] Boyer P., L'évolution de l'Algérie médiane (Paris, 1960), p 71.
[2] Devoulx-Fils, «Les édifices religieux de l'ancien Alger », Revue africaine (Année 1862), p. 372.
[3] Yvonne Turin, Les Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale 1830-1880.(Paris, 1971) p. 131.

600 و900 طالب، و90 مدرسة ابتدائية يؤمّها 1350 تلميذاً[1]، كانت تقدّم العلم لجمهور من التلاميذ والطلبة.

انقلب الوضع جذريّا بعد فترة قصيرة؛ فلم يبق بالعاصمة عام 1862 كما ذكر "دوفو- الابن" سوى 9 جوامع، و 19 مسجداً، و 15 كُتّاباً، و 5 زوايا[2]. بل يذهب المؤرّخ والأستاذ الجامعيّ الفرنسي جورج إيفر (G.Yver) إلى أنه من بين الثمانين (80) مسجداً وزاوية التي وُجدت بالعاصمة عشيّة سقوطها، هُدم 66 بين 1830 و 1832[3].

أما قسنطينة، فقد تراجع عدد مدارسها إلى نحو 30 مدرسة حسبما ورد في مذكرات الجنرال بيدو (Bedeau)، وصار يؤمُّها 350 تلميذا فقط سنة 1850، فيما انخفض عدد طلاّب التعليم العالي إلى 60 طالباً فقط[4].

وأخطر منه ما حلّ بعنابة التي وُجد بها قبل وصول الفرنسيين 39 مدرسة، و37 مسجداً، وزاويتان عام 1832، لم يبق منها بعد الاحتلال سوى 3 مدارس، و 15 مسجداً لا مدارس بأكثرها، وزاوية شبه مهجورة[5].

بل يذهب أحد التقارير الاستعمارية إلى أنه: "في سنة 1849 لم تبق أيّ مدرسة ثانوية تقريباً بالجزائر، وأنّ على الشباب الراغب في تحصيل بعض العلوم المتعمّقة نوعاً ما أن يشدَّ الرِّحال إلى تونس، أو طرابلس، أو تطوان (يقصد فاس)، أو حتى مصر"[6].

---

[1] Emerit, op. cit., p. 235.

[2] Devoulx-Fils, op. cit., p. 372.

[3] George Yver, « Mémoires de Hamdane khodja », Revue africaine, 1913, p. 134.

[4] ذكره سعد الله في الحركة الوطنية الجزائرية، ج2: 1900-1930 (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983)، ص62.

[5] Yvonne Turin, op. cit., p. 134.

[6] Ibid., p. 129.

وقد سجّل المؤرخ والسياسي ألكسيس دو طوكفيل[1] (Alexis de Tocqueville) رغم كرهه للعرب مسؤولية الإدارة الاستعمارية في تقهقر التعليم العربي بقوله: "إنّ المسلمين في إفريقيا الشمالية لم يكونوا غير متمدّنين، وإنما كانت مدنيّتهم ضعيفة وناقصة. كانت لديهم أملاكٌ مُحبَّسة ينفَق رَيْعُها على التعليم وعلى المشاريع الخيرية، فصادرناها وأمّمناها وحوّلنا وجهتها، فأنقصنا من المشاريع الخيرية، وتركنا معاهد التعليم تتساقط وكذلك الزوايا، فكانت النتيجة أنّ بصيصَ النور الذي كان حولنا أعقبه الظلام...فصيّرْنا جماعة المسلمين أفقرَ وأتعس من حالتهم التي كانوا عليها قبل الاحتلال"[2].

كانت حصيلة هذه الإبادة الثقافية الشّاملة أن انخفض عدد الأطفال الذين يتلقّون تعليماً عربياً بالجزائر في نهاية عهد الامبراطورية الثانية إلى نحو 27.000 تلميذ[3] من مجموع نحو 650.000 فتىً وفتاة في سنّ الدراسة؛ أي نسبة 4.15٪ منهم، أو أقلّ من 1 على 20. فهل كان ذلك حتمًا على ثقافة تقليدية عجزت عن مواكبة العصر والاستجابة لمتطلباته بأصالة وفعالية، فجاء الاستعمار والتداخل الثقافي (Acculturation) ليقصيها حسب البعض، أو ليكرهها على التحديث والتغيّر إكراهًا حسب آخرين؟.

ب- جهود الإدماج:

الإدماج (بمعناه الواسع) هو التماثل بين المستعمرة ودولة الأصل في نظام الحكم، والتسوية بينهما. ويرتكز على فكرة أنّ إقليم ما وراء البحر ليس إلا

---

[1] سياسي، وعالم اجتماع، ومؤرخ فرنسي. دعا إلى الإصلاح السياسي الديمقراطي (اللامركزية- الفصل بين السلطات). تولّى عدة مناصب، أهمها نائب رئيس الجمعية الوطنية، فوزارة الخارجية (1849-1851). اشتهر بكتابه .De la démocratie en Amérique

[2] Charles-Robert Ageron, Les Algériens musulmans et la France. Tome 1 (P.U.F, Paris, 1968), p. 276.

[3] Charles-Robert Ageron, Histoire de l'Algérie Contemporaine (1871-1954), (P.U.F, Paris, 1979), p. 153.

امتدادًا لدولة الأصل، فيجب أن يخضع لنفس نظامها، أو على الأقل لنظام مشابه له، وأنّ سكان الدولة الذين يقيمون على الجانب الآخر من البحر يجب ألاّ يكونوا أقل من سكان الجزء الأقدم من الدولة في الحقوق والضمانات[1]. لكنّ الفرنسيين لم يلتزموا بهذا المعنى بالنسبة إلى الجزائر، فقصروه على الأرض والموارد والمستوطنين الأوروبيين، دون السكان الأصليين.

أما معناه الضيّق التاريخي، فهو تكوين جيل من الجزائريين واهِيَ (أو منقطع) الصّلة بهويّة وتقاليد أسلافه، منفصل عن مجتمعه، شديد التعلّق بفرنسا وثقافتها، قابل للاندماج في شعبها والتجنس بجنسيتها، ليكون رافدًا لجهودها ومشروعها، وأداةً لاستمرار الحكم الاستعماري بالجزائر، وذلك بحذف كل ما يميز الجزائر ومجتمعها من لغة ودين وتاريخ وجغرافيا من مناهج التعليم والحياة العامة، واستبدالها بلغة وآداب وديانة وتاريخ وجغرافية فرنسا، وفرض عاداتها وتقاليدها وقوانينها المدنية ومذاهبها الفكرية، وغيرها.

كانت تلك قناعة معظم القادة والمسؤولين الفرنسيين المدنيين والعسكريين، الذين كتب أحدهم في بدايات عهد الاحتلال-كما ذكر أجرون-: "إنّ أنجع وسيلة للتوصل إلى سلام شامل ودائم في الجزائر، هي أن ننشر معارفنا ولغتنا بين الأهالي"، وكما عبّر عنها وزير الجزائر "جيروم نابليون" الذي صرَّح في جوان 1858 بالقول: "إننا أمام أمة مسلحة ومقاوِمة، يجب القضاء عليها بالإدماج"[2].

---

[1] محمد حسنين، الاستعمار الفرنسي (م.و.ك.، الجزائر، 1986)، ص 33.

[2] Ageron, Histoire de l’Algérie Contemporaine, op. cit., p. 12.

فشلت هذه السياسةُ في البداية لسببين أساسيين هما: مقاومة المستوطنين الغيورين على مصالحهم، الحريصين على تفوّقهم السّاحق، وتمسّك الجزائريين بقانون الأحوال الشخصية الإسلامي.

ستتّخذ سياسة التغريب هذه أبعاداً أشمل بعد العام 1870، وستنجح في تكوين نخبة اندماجية لا نظير لاستغراقها وتعلّقها بالثقافة الفرنسية وفي اغترابها عن ثقافة أمتها في العالم الإسلامي[1]. على أن بعض الباحثين الجزائريين يميلون إلى التقليل من شأن الإدماج والمسخ الثقافي اللّذيْن مورِسا في الجزائر؛ حتى اعتبر أحدهم الإدماج "أسطورة"[2].

قام الإدماج على قاعدتين أساسيتين:

1. التعليم الفرنسي/ الفرنسة والتهجين:

بعد تلك الضربات القوية التي وجّهتها إلى التعليم العربي؛ شرعت فرنسا في محاولة نشر التعليم الفرنسي لبثّ دعايتها بين أبناء الجزائريين. فقامت منذ العام 1836 بإنشاء مدرسة ابتدائية "فرنسية– إسلامية" (Franco-Musulmane) بمدينة الجزائر، أتبعتها بعدد من المدارس في المدن الخاضعة آنذاك للاحتلال كالبليدة ووهران وعنابة وقسنطينة ومستغانم، عُرفت بـ "المدارس الحضَرية-الفرنسية"، بقسم واحد في الغالب، قد يكون مجرّد "قُربي" (كوخ)، يكتظّ إذا كان هناك إقبال، تنقصه التجهيزات الضرورية والمعلمون

---

[1] غي برفيلي Guy Pervillé، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880–1962، ترجمة م. حاج مسعود (دار القصبة، الجزائر، 2007)، ص ص 173–178؛ Guy Pervillé, Les étudiants algériens de l'université française 1880-1962 (Casbah éditions, Alger, 1997), pp. 208-209.

[2] Abdallah Mazouni, Culture et enseignement en Algérie et au Maghreb (Maspero, Paris, 1969), p. 108 et suite.

الأكفياء، بلغ عدد الأطفال الجزائريين فيها 260 تلميذًا عام 1841، فضلاً عن 79 في المدارس المشتركة[1].

تطور ذلك التعليم بعد صدور مرسوم 14 جويلية 1850 القاضي بإنشاء 19 مدرسةً "عربية-فرنسية" لتعليم أبناء الجزائريين، بلغ عددها نحو 36 مدرسة عام 1870، استوعبت عامَئذٍ نحو 1.300 تلميذ[2]، وذلك عدد لا يُذكر إلى جانب جماهير أطفال وناشئة المسلمين في سنّ الدراسة.

بدأ التعليم الابتدائي "الأهلي" مطابقًا للتعليم الفرنسي، مع تخصيص ساعة للعربية في الأسبوع، ثم صار مزدوج اللغة للخداع والتمويه، ثم عاد أحاديًّا بعد 1870. وعلى العموم، كانت لغة التعليم والمناهج في كافة المدارس فرنسية، تركِّز على تاريخ وجغرافية فرنسا، ولا تتعرّض لتاريخ وجغرافية الجزائر والعالم الإسلامي إلاّ في إطار الأطروحة الاستعمارية، حيث كان أبناء الجزائر يُلقَّنون في حصص التاريخ: "كانت بلادنا تسمّى قديماً غاليا (La Gaule)، وأجدادنا يسمَّوْن الغاليين (Les Gaulois)"، كما تثمّن الفترتين الرومانية والبيزنطية، وتشوّه ما بعدهما من عصورٍ إسلامية إلى غاية الاحتلال الفرنسي، على اعتبار أنها فترات صراع بين العرب والبربر، للإيحاء بانتماء الجزائر إلى الحضارة الأوروبية، وبـ"أفضال هذه الحضارة" على المنطقة، وبانعدام دور السكان المحليين في التاريخ.

أما التعليم الثانوي، فلم تُنشئ له فرنسا قبل عام 1870 سوى ثانويتين، هما مدرسة العاصمة (الكوليج الامبراطوري/ المدرسة السلطانية/ المعهد العربي-الفرنسي) بمرسوم 14 مارس 1854، المفتَتَحة عام 1857، ومدرسة قسنطينة التي افتُتحت في جانفي 1867، كان بهما نحو 200 تلميذ من أبناء

[1] Tableau de la situation des établissements français dans l’Algérie 1846-1849 (Ministère de la guerre, Paris, 1851), p. 196.
[2] Ageron, Histoire, op. cit., p. 152.

"المحظوظين" في المتوسّط[1]، لُقّنوا مواد منتقاة، مثل تاريخ وجغرافية فرنسا، والحساب، وتحليل النصوص الفرنسية..بينما دُرِّسوا العربية الدّارجة ساعةً واحدة في الأسبوع على يد معلّم فرنسي، والفصحى ساعة واحدة أو ساعتين أسبوعيًّا على يد فرنسيٍّ يعلّمها باللغة الفرنسية![2].

كما أنشئت في نفس الإطار (وإن كان مستواها أقرب إلى التعليم المتوسط) ثلاث مدارس "شرعية" حكومية (Medersa) لتخريج الموظّفين الدينيين وموظّفي "العدالة الإسلامية" (قضاة، مترجمون، أئمة، مدرسون في المساجد الرسمية) بقسنطينة وتلمسان والمدية[3] بموجب مرسوم رئاسيّ صادر في 30 سبتمبر 1850، كان مديروها (منذ العام 1876) ومعظم مدرّسيها من المستشرقين، والدراسة فيها بالعربية حتى 1863، حيث بدأت ازدواجية اللغة، التي تكرّست عام 1876، فغدت تسمّى "المدارس العربية-الفرنسية"، أو "الفرنسية-الإسلامية". لم تستقطب سوى نحو 100 طالب[4]. ولم تسْلم مع ذلك من النّقد، حيث اعتبرها بعض الأوربيين "مراكز للفساد والتعصّب" (Vice et fanatisme). أما مدة الدراسة فيها، فكانت ثلاث سنوات (كما في كليات الحقوق الفرنسية)، ثم صارت ستًّا عام 1895 لـ"الوظائف العليا" (الباش عدل- الإمام- القاضي- المفتي)، وأربعًا "للوظائف الدنيا" (الحزّاب- العوْن- معلّم القرآن- الوكيل- الخوجة- العدْل- الدلاّل عند القاضي).

وقد استُحدث في مدرسة الجزائر قسم خاص عام 1905 يمكن اعتباره عاليًا. بينما رفض الفرنسيون طلبًا بإنشاء مدرسة مماثلة في بجاية تكريسًا لسياسة عزل منطقة الزواوة/ القبائل عن المحيط العربي.

---

1 Idem.

2 Revue Africaine, n 13 (Année 1869), p. 248.

3 نُقلت الأخيرة إلى البليدة، لتستقرّ أخيراً بالعاصمة.

4 Ageron, Histoire, op. cit., p. 152.

ولتجاوُز عقَبة امتناع الجزائريين عن تسليم صغارهم لمعلمين فرنسيين؛ افتُتحت في غضون ذلك (بمرسوم امبراطوري في 4 مارس 1865، فالقرار الوزاري 3 أوت 1865) مدرسةٌ لتكوين معلّمي المدارس "العربية-الفرنسية" أوروبيين ومسلمين بحيّ مصطفى شرقيّ العاصمة[1]، هي "المدرسة المعيارية/ مدرسة ترشيح المعلّمين (l'Ecole normale)"، وكان لها فرع بقسنطينة. لكنّ تخوّف الجزائريين من توجّهاتها التغريبية، واستحالة إدماج المعلّمين المسلمين في أجوائها؛ دفع الفرنسيين إلى فتح قسم مستقل فيها (وفي فرع قسنطينة) للجزائريين لتسكين مخاوفهم عام 1883، هو "قسم ترشيح معلّمي التعليم الأهلي" (Cours normal de l'enseignement des indigènes)، سرعان ما نُقل إلى بوزريعة عامَ انتقال المدرسة المعيارية إليها في 1888. فكانت مدرسة "عنصرية"، كل شيء فيها ثنائيّ منفصل: مسابقة الدخول (حتى 1924)، والدروس (حتى 1928)، ومدّة الدراسة، والنظام الداخلي، والرُّتب. كما أنها لم تحترم النسبة التي ألزمت بها، وهي تكوين معلّم جزائري مقابل كلّ معلميْن (2) أوروبييْن، حيث خرّجت في دفعتها الأولى 3 جزائريين مقابل 30 فرنسيا، واطّرد ذلك في الأعوام التالية[2].

وفُتح المجالُ ذلك العام (1865) أيضاً أمام الجزائريين للالتحاق بمدرسة الفلاحة بالعاصمة.

---

[1] كان مقرها دارًا مورسكية قديمة بـ Parc de Galland. و"غالون" هذا (1646-1715) مستعرِب فرنسي شَهَرَتْهُ ترجمتُه قصصَ "ألف ليلة وليلة" إلى الفرنسية، ثم ترجمتُها منها إلى اللغات الأوروبية الأخرى.

[2] Abderrahmane Bouzida, l'Idéologie de l'instituteur (Alger, SNED, 1976), pp. 12-13.

كان التعليمُ الفرنسي في الجزائر إذن فرنسيًا قلباً وقالباً؛ لغةً وآدابًا وتاريخا[1]، واستعماريًّا؛ لطبيعته "الأهلية" النوعية، في مضامينه النظرية والتطبيقية، ومحلاّته الحقيرة، وشهادته الابتدائية ذات "الصفة الأهلية" (Titre indigène)، وفي اقتصاره على أقلية من الجزائريين "المحظوظين"، فضلاً عن عدم انتظامه، فقلّ مِن أطفالهم مَن تابع دراسته الابتدائية إلى منتهاها.

وقد اعتبره قادةُ الاحتلال منذ البداية أداتَهم الأولى لتحقيق التمركز الفرنسي في الجزائر[2]. وترسّخت هذه القناعة بالتدريج، فغدا الوسيلة الأساسية لتحقيق فرْنسة "الأهالي"، وإدماجهم في المنظومة الاجتماعية والثقافية الفرنسية منذ أواخر القرن التاسع عشر[3]، وتشكيكهم في مقوّماتهم الشخصية، وإخماد روحهم الوطنية، وترويضهم للنزول على حكم النظام الاستعماري؛ من خلال الصور الباهرة والمغرية التي ثبّتها عن فرنسا وثقافتها وعقلانيتها ولائكيّتها، التي اعتُبرت المصدر الوحيد للأفكار الجديدة؛ وجِدِّه في محاولة طمس الثقافة الجزائرية، وتجاهل تاريخ الجزائر وجغرافيتها وكل مساهمات الحضارة العربية الإسلامية. فتمكّن بذلك من إحداث القطيعة بين تلاميذه ومحيطهم الاجتماعي، لأنه لم يكن يندرج في الثقافة التقليدية، وإنما كان يطرح نفسه بديلاً عنها[4]. فأحْكَمَ إحاطتَه بالأجيال المتخرِّجة الصاعدة.

تقبّلت الأجيال المتعاقبة من أولائك التلاميذ ذلك الاقتلاع من الجذور الذي مارسه عليهم التعليم الفرنسي، حتى قال أحد متأخِّريهم (مولود

---

[1] Charles-Robert Ageron, Histoire de l’Algérie contemporaine, op. cit., p. 158 ; Fanny Colonna, Instituteurs algériens,1983-1939, (Presse de la fondation nationale de sciences politiques, Paris, 1975), p. 18.

[2] Charles Féraud, op. cit., p. 230.

[3] Colonna, Instituteurs.., op. cit., p. 20.

[4] Guy Pervillé, Les étudiants algériens de l’université française 1880-1962 (Casbah éditons, Alger, 1997), pp. 206-207.

معمّري): "إن اللغة الفرنسية لا تمثل بالنسبة إليّ لغةَ العدوّ الممقوتة، بل أداةَ تحرّر منقطعة النظير، وهي بالتالي أداةُ تواصلٍ مع بقية العالم. وأعتقد أنها تعبّر عن مكنونِ نفوسنا أكثر مما تخوننا"[1]. بل إنهم صاروا ينظرون إلى فرنسا باعتبارها "البلد الأمّ"؛ العبارة التي لُقِّنوها وتقبّلوها بكل إخلاص؛ إلى درجة رفضهم المطلق التجاوب مع من حاول إقناع السجناء لدى الألمان منهم إبّان الحرب العالمية الأولى (خاصة بعض الوطنيين التونسيين) بالتمرّد، وردّهم على الشيخ صالح شريف بهذا الشأن قائلين: "كنّا وسنظلّ فرنسيين"، أو "لا ينبغي للولد أن يحارب أمَّه"، حتى قالوا لأحد السوريين (جميل مَرْدَم) الذي التمس منهم الانخراط في جمعية عربية: "إننا فرنسيون!"[2].

ومن هنا يتجلّى نجاح فرنسا في تكوين شريحة مقتنعة فاعلة ونشطة (بحكم تكوينها ومواقعها) من الجزائريين تدين بالولاء التامّ لها، وتسعى إلى التماهي بأساتذتها، كما يتبيّن من إسهاب شريف بن حبيلس -مثلاً- في استعراض "المنجزات الفرنسية في الجزائر"، قائلاً على سبيل المثال: "إنّ فرنسا جديرة بفضل منجزات سواعد أبنائها في الجزائر بامتلاك الأرض الجزائرية"، ويردف بعد استعراض بعض تلك "المنجزات الإحيائية" على أرضٍ كانت قبلُ "جدباءَ بوراً": "...إن الاستيطانَ بهذا المفهوم أفضل وسيلة لتحقيق التقارب في نظرنا...، سنكتفي بإثبات ما يعرفه الجميع، وما لا يكفّ أصحاب النوايا الحسنة عن التفكير فيه؛ لقد أغدَقَ الاستيطانُ الثروة على البعض، وجلب الرخاءَ للأغلبية، وحقّق للجميع حياةً أرْغد وعنايةً صحيّةً أفضل؛ ولقد قلبَ الاستعمارُ أوضاعَ الأهالي رأسًا على عقِب، وأخرجهم من حالة الخمول

---

[1] Abdallah Mazouni, op. cit., p. 221.
[2] Guy Pervillé, op. cit., pp. 208-209.

الموروثة"[1]، و "نضيف القولَ بأنّ هذا الخضوعَ (للاستعمار) لن يشوبَه أيُّ شعورٍ بالنّدم، بل على العكس؛ إنه خضوع متلبّسٌ كليةً بالتقدير والإعجاب"[2].

على أنّ هذا التعليم لم ينتج سوى فئة محدود من الإطارات والكفاءات يغلب عليها الاستلاب، لم تُغن شيئا أمام طغيان الجهل والأمية والانغلاق، لم تتجاوز عِدّتُها عام 1914 بضع مئات [3]:

الوظيفة	معلمون	ممرضون	أطباء ومحامون	أساتذة المدارس	المفتون- الأئمة-	القضاة	الموثقون	وظائف قضائية أخرى
العدد	240	65	25	16	170	100	50	100

زادوا بعد جيل (عام 1954) بنسبة هزيلة جدا، كما ذكره آجرون [4] :

الوظيفة/ المهنة	عدد المسلمين	المجموع في الجزائر	نسبة المسلمين %
أساتذة جامعيون وثانويون	60		
أطباء	75	1500	%5
صيادلة	36	468	%7.4
أطباء أسنان	11	489	%2.25

---

[1] Chérif Benhabilés, L'Algérie française vue par un indigène, (Imprimerie Fontana, Alger, 1914), pp. 15-16.
[2] Ibid., p. 18.
[3] Fanny Colonna, op. cit., p. 92.
[4] Ageron, Histoire.., op. cit., pp. 515-538.

أساتذة التعليم المتوسط	83	890	%9.3
قابلات	6		
مهندسون	20 7 منهم فقط		
محامون	78		
ضباط	100		

2. التجنيس

اعتضد الإدماج أيضًا بالتجنيس، الذي قام على بعض القوانين، في مقدمتها سيناتوس كونسولت (Sénatus-consulte) 14 جويلية 1865، الصادر في عهد نابليون الثالث، والذي سيؤثر في تطور الجزائر عقودًا في هذا المجال.

اعتبر هذا القانون الجزائريين المسلمين مجرّد "أهالي" (indigènes) ، وهو اسم يستخدم في الأنثروبولوجيا لوصف جماعة محلّية غير مهيمنة في إقليم محدَّد، تُربط دائما بالنمط اللا صناعي للإنتاج، واعتماد طريقة في الحياة تجعلها أكثر هشاشةً بالعلاقة مع الحداثة والدولة[1]. وقد أطلقه المحتلّون على من كانوا غير مواطنين، أي رعايا غير متساوين مع الآخرين في الحقوق والواجبات، "كأنهم حيواناتٌ برية ابتُليَ بها البلدُ الذي نلتقي بهم فيه" على حدّ تعبير "توينبي"[2]. وكان حصول الجزائري على الجنسية التي سميت "تجنيسًا" (Naturalisation) يتطلب التخلّي عن الشريعة الإسلامية، والدخول تحت

---

[1] توماس هايلاند إريكسن (Thomas Hylland Eriksen) ، العرقية والقومية، مرجع سابق، ص 192.

[2] أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، مرجع سابق، ج1، ص 60.

مظلّة القانون الفرنسي العلماني؛ وإجراءات إدارية طويلة جدا، تنتهي بإصدار مرسوم امبراطوري في الموضوع، وشبيه بالإجراءات الإدارية التي يتطلبها منح الجنسية لشخص أجني. ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل إن القانون يحرم الجزائري المتجنس من التمتع بحق الوظيف المدني خارج الجزائر، خلافًا لسائر المواطنين الفرنسيين، ويعتبر ذلك التجنّس إنعامًا على المتجنس، وتنازلا من جانب الإدارة الاستعمارية[1].

لم يكن ذلك التناقضُ (أي الإقرار بجنسية المسلمين الفرنسية، ورفضها بالشروط المذكورة في آن!) سوى تعبير عن شعور وقناعة الفرنسيين القوي بالتفوّق الثقافي المطلق على المسلمين، على أساس "بدائيّة وتوحّش القوانين والعادات الإسلامية وتناقضها مع الحضارة الغربية، وعدم جدارتها بكرامة المواطن الفرنسي! وعلى من يريد من المسلمين الانخراط في صفوف الأمة الفرنسية "المتحضّرة" أن يعترف بوحشيّته، ويعلن صراحةً تنكّره لها، وانسلاخَه من حضارته"[2]. فكان مِن شأن ذلك أن يلقيَ في رُوعِ[3] النخبة المفرنسة معنى دونيّةِ الثقافة الإسلامية وانحطاطها أمام تفوّق الثقافة الفرنسية "التنويريّة المتحضّرة" من جهة؛ وأن يعزّز "غريزة" التمسّك بالهويّة المهدّدة لدى النخبة المعرّبة، ممزوجة بشيء من الرّهبة المفضيَة إلى القبول ببعض التنازُلات عند بعض أعضائها مزدوجي اللغة على وجه الخصوص.

---

[1] Paul-Emile Viard, Les droits politiques des indigénes d’Algérie (Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1937), p. 16.

[2] غي برفيلي Guy Pervillé، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية، مصدر سابق، ص 129.

[3] الروع: الذهن والعقل.

ومهما يكن، فقد سعى عدد من المثقفين الجزائريين إلى اكتساب الجنسية الفرنسية، لم يتجاوز عددهم حتى أكتوبر 1870: 194 شخصاً[1]، وستتسع الظاهرة بعد ذلك. وما دمنا بصدد الإدماج، فيناسب الاستشهادُ ببعض البيانات عن تطور ظاهرة التجنيس في عقد الثلاثينيات الفارطة التي تضاعفت فيها أعدادُ المتجنّسين كما يبين الجدول[2]:

السنوات	1928	1930	1932	1934	1936	1938
عدد المتجنسين	38	152	127	155	142	190

هناك محور آخر عبّرت من خلاله فرنسا عن عزمها على إقصاء الثقافة الجزائرية، ونزعتها الإدماجية القوية؛ هو "تكييف الثقافة الجزائرية"، أي إعادة قراءة وصياغة عناصرها المتنوعة، بغرض التشكيك في أصالة الشعب الجزائري الثقافية والتاريخية، وتوهين صلته بمصادره الروحية؛ وصولاً إلى إضعاف لُحمته، وإدراجه إن أمكن (أو نخبتَه على الأقل) في المنظومة الفرنسية. يبرز في هذا الإطار "تكييف تاريخ الجزائر"، الذي سيكون له شأن في ظهور نزعة نفي أو احتقار البعد العربي الإسلامي من الشخصية الجزائرية (التي استمدّت طائفةً من مبرراتها من ضمور الجانب السُّنيّ والتعميري من

[1] Charles-André Julien, Histoire de l'Algérie Contemporaine (1827-1871) (Presses universitaire de France, Paris, 1964), p. 434.
[2] Gouvernement g[al.] De l'Algérie, Exposé de la situation générale de l'Algérie, années 1920 à 1938, نقلاً عن علي مراد، الحركة الإصلاحية، ترجمة محمد يحياتن (دار الحكمة، الجزائر، 2007)، ص 492.

الفكر الإسلامي وانعكاساته السلبية على الواقع[1])، ومحاولة عزلها عن الشرق العربي الإسلامي.

جـ "تكييف" الفرنسيين لتاريخ الجزائر

عرّف أحد كبار الباحثين التاريخَ بأنه مجموع أحوال الكون في زمان غابر (وقائع)، ومجموع معلوماتنا عن تلك الأحوال (أخبار)[2]. وشرح عادل العوّا هذا المفهوم بقوله: فمن حيث هو وجود (أو وقائع)، يكون التاريخُ جِماع ما يعيشه الأفراد والجماعات في واقع حياتهم، وملابسات نشاطهم، على مرّ الأيام، وتعاقب العصور والحقب. ومن حيث هو فكرٌ (أو أخبار)، فإنّ التاريخَ نشاط ذهنيّ يتوخّى المعرفة بما حدث، ثم تحليل هذه المعرفة واستنباط ما يحسُن استنباطه من قواعد ونظُم وقوانين تنير إمكانات السلوك البشريّ الحاضر والقادم، أو أنها، كما يرى المتشائمون، لا تنير، لأنّ التاريخ لا يكرّر نفسه، والزمان لا يشبه الزّمان[3]. وبذلك يحيط التاريخ بحياة البشر في كل أبعادها، ويعكس كافة المنجزات التي حققتها البشرية عبر الزمن، كاشفًا عن خلفياتها، وعن أثرها في تطور الحضارة في الماضي، وانعكاساتها على الحاضر، وما قد يترتب عنها في المستقبل.

وللتاريخ واستثماره دور مركزي في تأسيس وعي الأفراد والجماعات بالحضور والهوية، وتوجيه النشاط، وإطلاق فعالية البناء والتجديد؛ حتى قال

---

[1] وعوامل أخرى كتعصّب بعض العرب قوميًّا كما يرى بعض الأمازيغ، أو جمودهم عن التجديد في نظر الحَداثيين.

[2] عبد الله العروي، مفهوم التاريخ (المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، 2005)، ص 33.

[3] غي تويليا Guy Thuillia، مهنة المؤرخ، تعريب عادل العوّا (عويدات، بيروت، 2001)، ص 5.

"شاتلي" (Châtelet): "إن الشروع في كتابة التاريخ دليل على إمساك الإنسان بالبعد السياسي من وجوده، ووعيه لفعاليته في العالم كعضو في جماعة"[1].

لذلك اهتمّ الفرنسيون- وهم يجِدّون في ترسيخ وجودهم بالجزائر- بتاريخها أيّما اهتمام؛ فأنجزوا أعمالاً كبيرة[2] في هذا الباب بلغ مجموعُها حتى 1962: 819 كتاباً (ناهيك عن البحوث والمقالات والخرائط والفهارس، والأعمال المكمّلة الأخرى)، تميّزت عموماً بالدّقّة والتزام المنهج الحديث، رغم تولّي العسكريين أُبوّةَ معظم ما تحقّق منها قبل العام 1881، لكنها انطلقت من فكرة "ذاتيّة مركزيّة"، وكثيرًا ما تعمّدت التأويل، والتركيز على بعض الثغرات والعيوب الثقافية والاجتماعية المحلية، ما حاد بها إلى حدٍّ ما عن الموضوعية والنزاهة العلمية؛ كما يتجلّى في التنقيب في واقع الجزائر وماضيها عن كلّ المبرّرات الأخلاقية والعقلية والتاريخية "الممكنة" للسيطرة الفرنسية، وعن وسائل تأليب البربر والعرب على بعضهم، وإبراز الجوانب السلبية في الثقافة والتاريخ المحلي والإسلامي؛ لإشعار الجزائريين بالدّونية وإحباط معنوياتهم، من خلال التأكيد على:

1. أنّ الجغرافيا السياسية لشمال إفريقيا جزءٌ لا يتجزأ من جغرافية أوروبا الغربية السياسية، رغم الحاجز الطبيعي الظّاهر (البحر المتوسط) بين

---

[1] François Châtelet, La naissance de l'histoire (Paris, Minuit, 1961), T. 1, p. 10.

[2] يكفي الرجوع مثلا إلى بعض المجاميع الموسوعية الضخمة، كـ"الاكتشاف العلمي للجزائر" Exploration scientifique de l'Algérie: دراسات هامة في الآثار والتاريخ والجغرافيا والتجارة والسلالات والفنون والعلوم، من 39 مجلدا، صدرت ما بين 1844 و 1867؛ و"أوضاع المؤسسات الفرنسية في الجزائر" Tableau de la situation des établissements français dans l'Algérie: تقارير ودراسات إحصائية سنوية عن أوضاع الجزائر في جميع المجالات، من 17 مجلدًا، صدرت ما بين 1838 وحوالي 1869؛ والمجلة الإفريقية (1956-1962) التي لا يستغني عنها باحث في تاريخ الجزائر.

الإقليمين، الذي عمد "فيليكس غوتيي" (E.F. Gautier) إلى محاولة القفز عليه بفكرة "العجز الطبيعي"؛ أي قُصور الضفّة الجنوبية الذّاتي عن أن تكوّن أمّة مستقلّة[1]. بينما فسّره "ستيفان غزال" (S. Gsell) ببنية المنطقة التضاريسية التي تحول دون اتحادها ونشوء حضارة متميزة فيها، ويدفعها إلى الانفتاح على الخارج في نظره، كما يقسّمها بين زُرّاعٍ في الشمال وبدو رعاة في السّهوب، بينهما تطاحن أبدي[2] يساهم في تكريس تلك الظاهرة. وهي نفس وجهة نظر أندري جوليان (Ch.- A. Julien) تقريباً[3].

2. أنّ العنصر البشري المغاربيّ مفتقرٌ ذاتيًّا إلى مقوّمات التحضّر والارتقاء، وجامحٌ بطبيعته إلى التمرّد والفوضى والانعزال، ومضطرّ إلى التعويل على إسعاف العناصر الأجنبية، الذي عبّر عنه أندري جوليان صراحةً باكتفاء الجنس البربريّ حتى في أبسط الأمور بدور "الظّلّ الأبدي" (Reflet éternel)[4]. بمعنى عجز الجزائر (والمغرب الكبير) عن التّبلور والتكامل، وأنّ الاستعمار الفرنسي ظاهرة حتمية وإيجابية، باعتباره مُسعِفاً لها ومعيناً على تجاوز قُصورها الذاتي الطبيعي والبشري.

3. أولويّة الحقبة الرومانية-البيزنطية المسيحية في شمال إفريقيا؛ باعتبارها حقبةً طبيعية في تاريخ المنطقة، وإبراز مزاياها وخصائصها العسكرية والإدارية والاقتصادية والاستيطانية والدينية والعمرانية على حساب الخصائص الوطنية المحليّة، والدعوة إلى استمداد دروسها؛ في

---

[1] أنظـــر: J.Alazard, E.Albertini, A.Bel, F.Braudel, G.Esquer, E.F.Gautier. S.Gsell, et autres, Histoire et historiens de l'Algérie/ Collection du centenaire de l'Algérie (Paris, 1931), ch. 1er. pp. 17-35.

[2] Ibid., S.Gsell, pp. 4-5.

[3] شارل أندري جوليان، تاريخ إفريقيا الشمالية، ترجمة محمد مزالي والبشير بن سلامة (الدار التونسية للنشر، 1398/ 1978)، ص ص 15، 27.

[4] نفس المصدر، ص 35 .

مقدمتها: تجنُّب سياسة الرومان الاستعلائية القائمة على القوة العسكرية وحدها، وضرورة الاستيطان الريفي الكثيف، ونشر المسيحية، والتقرب من الأهالي لضمان نجاح الاستعمار الفرنسي كما اعتقد "ستيفان غزال"؛ أو اعتماد النظام البلدي في الأرياف، مدعوما بالجندرمة كما نصح "غوتيي".

بينما تمّ إهمال الفترة الإسلامية أو همّشت باعتبارها انقطاعاً غير طبيعي في تاريخ شمال إفريقيا، حيث وصف "وليام مارسي" (W.Marçais) الفتح الإسلامي والتوسّع التركي على سبيل المثال بقوله "في كلتا الحالتين؛ فتح الشرقُ هذه القطعة من الغرب"[1].

4. تجاهل التكوُّن التاريخي الوطني المحليّ؛ بردّ السكان إلى إيبيرية أو إيطالية، والتقليل من شأن الكيانات المحلّية عبر العصور، وردّها إلى تأثيرات خارجية، أو إلى ردود أفعال ذات طبيعة قبَليّة في الغالب على الحكم الأجنبي، سرعان ما آلت إلى الغُثائية والتفكّك[2].

5. أنّ الجزائر لم يكن لها أبداً شخصيّةٌ واضحة ومتجانسة، وأنّ الجزائرَ العثمانية كيانٌ مصطنع، اقتُطع بطريقة تعسُّفيّة..وعملت فرنسا كلّ ما بوسعها لإنجاز وحدته الحقيقية[3].

6. تمجيد الاحتلال الفرنسي وتدابيره الاستئصالية على كافّة الصُّعُد، والإسهاب في دراسة كل مظاهره السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، مقابل إهمال تاريخ "الأهالي"، ونسبة الثقافة الجزائرية إلى القدرية والتعصّب والخرافة، حتى اعترف "جورج إيفر" (G.Yver) سنة 1930 بأنّ معظم

---

[1] J. Alazard…, Histoire et historiens de l'Algérie, op. cit, St. Gzell, p. 139.

[2] أنظر: بشير شنيتي، "تاريخ الجزائر القديم من خلال المصادر الفرنسية"، مجلة التاريخ (المركز الوطني للدراسات التاريخية، عدد 20، السداسي الأول، 1985)، ص ص 7– 15.

[3] J.Alazard..., Histoire et historiens de l'Algérie, op. cit, St. Gzell, p.2.

الكتابات التاريخية الفرنسية عن الجزائر غير موضوعية[1] بينما أقرّ "ستيفان غزال" بموازاة ذلك بقصور تلك الكتابات[2]

من النماذج الحيّة لذلك: "تاريخ إفريقيا الشمالية"[3] لأندري جوليان، وسار فيه على نهج المدرسة الفرنسية الاستعمارية رغم صراحته ونزعته الاشتراكية؛ و"تاريخ الجزائر المعاصر"[4] له أيضا، الذي تمنّى أبو القاسم سعد الله لو سمّاه "تاريخ فرنسا في الجزائر"، بدلاً من عنوانه الحالي[5]؛ لتركيزه على مظاهر الوجود الفرنسي أكثر من نظره إلى واقع المسلمين.

احتضنت جامعة الجزائر-التي أنشئت بغرض تنشيط عملية "استصلاح" شمال إفريقيا، وتسليط أنوار الثقافة الفرنسية على سكّانها، فكانت أداةً من أدوات الاستعمار[6]- كثيرًا من تلك الأنشطة؛ ممّا يشهد على ذلك انخراطُ أساتذتها في اللّجان التي كوّنتها "الحكومة العامّة" بمناسبة "مئوية الجزائر" (Le Centenaire)، لإنجاز دراسات تركيبية عن تاريخ الاستعمار الفرنسي وأعماله "التحضيرية" في الجزائر، مع نظرة نقدية شاملة لما تحقّق في مجال الكتابة التاريخية حتى 1930.

ورغم أنّ أعمال المؤرخين الفرنسيين تميزت بكثير من النقائص، في مقدمتها-كما أسلفتُ-التغاضي عن تاريخ الشعب الجزائري إلى حدٍّ بعيد، والتركيز على ما قبل التاريخ، والعهدين الروماني والاستعماري الفرنسي[7]؛ إلاّ

---

[1] Ibid., G.Yver, p. 287.

[2] Ibid., S.Gzel, p. 16.

[3] Histoire de l'Afrique du nord

[4] Histoire de l'Algérie contemporaine

[5] راجع: أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2005)، ج 1، ص ص 59-77.

[6] غي برفيلي، النخبة الجزائرية الفرونكفونية، مرجع سابق، ص 95.

[7] أنظر مثلا: X. Yacono, « l'Algérie depuis 1830 », Revue africaine, 1956, pp. 1-44.

أنها تظلّ المصدر شبه الحصريّ لتاريخ الجزائر القديم والمعاصر، وإلى حدٍّ معتبر بالنسبة إلى الحديث، فضلا عن مساهماتها الموسوعية و"النقدية" في الوسيط.

وقد ساعدت آراء المؤرخين الفرنسيين، خاصة مواقفهم من أحداث الفتح الإسلامي والزحف/ الهجرة الهلالية في القرن 5 هـ/ 11 م على ظهور وتطوّر "النزعة البربرية" المطّرد. حيث ألْهبت الكتاباتُ الفرنسية-خاصّةً أعمال "أرنست ميرسيي" E. Mercier[1]، و"ستيفان غزال" St. Gzell[2]، وجورج مارسي G. marçais[3] (1876-1962)، وهنري باسي H. Basset[4]، وغوتيي Gautier[5]- حماسَ فئة من المثقفين من أصل أمازيغي لماضيهم التاريخي وتراثهم الثقافي، وألقت في قلوب جماعةٍ منهم بذور "الاعتزاز" القومي، وكذا إرادة القطيعة مع الشرق، والتماهي بالنموذج الغربي؛ مما يلتقون فيه بمحبِّذي الثقافة الفرنسية الآخرين، المتأثرين بدورهم بتراث ما عُرف بـ"مدرسة مدينة الجزائر" Ecole d'Alger الاستعمارية المنطلقة من جامعتها بالأساس.

---

[1] دشّن النظرة الفرنسية الخاصة إلى "تعريب" المنطقة، لا سيما بـ"تاريخ استقرار العرب بإفريقيا الشمالية حسب المصادر العربية، خصوصًا تاريخ البربر لابن خلدون" Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique septentrionale selon les documents fournis par les auteurs Arabes, et notamment par l'histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun. Constantine, 1875؛ "تاريخ إفريقيا الشمالية (بلاد البربر) من أقدم العصور إلى الغزو الفرنسي 1830" Histoire de l'Afrique septentrionale (Berbèrie) depuis les temps les plus reculées jusqu'à la conquête française (1830) 2 V. Paris, 1888.

[2] صاحب "تاريخ إفريقيا الشمالية القديم" Histoire ancienne de l'Afrique du nord 8 vol. 1913-1928.

[3] صاحب "العرب في بلاد البربر من القرن السادس إلى القرن الرابع عشر" les Arabes en Berbèrie du VI au XIV siécle, 2 V. Constantine-Paris, 1931.

[4] صاحب "دراسة في آداب البربر" Essai sur la littérature des berbères, 1920

[5] مؤلف "ماضي إفريقيا الشمالية" Le passé de l'Afrique du nord, 1952، الذي كان عنوانه الأوّل "أسْلمة إفريقيا الشمالية: قرون المغرب المظلمة" l'Islamisation de l'Afrique du nord : Les siècles obscures du Maghreb. Paris, Payot, 1927.

4. انتشار المذاهب والأفكار الغربية (حوالي 1918ـ1962، 1337ـ1382)

أدّى التناقض العميق بين الفطرة البشرية والعقل من جهة؛ ومبادئ الكنيسة وممارساتها في العصر الوسيط من جهة أخرى إلى ثورة فكرية وعلمية في عصر النهضة، تطوّرت في القرنين 18 و 19 إلى مذاهب مادية-حسّية، ومعادية للدين[1]؛ كالداروينية والوضعية والاشتراكية والشيوعية والعلمانية (الجزئية، ثم الشاملة)..، تغلغلت في سائر مناحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، لتعيد صياغة معالم الحياة الغربية، التي طغا عليها بذلك الطابع المادي والدنيوي فكرًا وعملا.

تدفّق في ذلك الخضمّ على الجزائر (والعالم الإسلامي عمومًا)-جرّاءَ الاستعمار وتفوّق الغرب الحضاري المطلق في القرنين الـ19، والـ20-تيارٌ جارف من تلك المذاهب والإيديولوجيات الغربية، تحملُها العلومُ بأنواعها، والآداب، والفنون، وتأثيرات التعليم العلماني على الحياة الاجتماعية القديمة، وكذلك انتشار وسائل النقل والصناعات، وأنماط العمران والمعيشة الحديثة وغيرها من النماذج الغربية. كانت تلك المذاهب قائمةً على نظرات ومفاهيم الحضارة الغربية عن الكون والحياة والمجتمع، وتمدّ الاستعمار بأمداد فكرية مثّلت أسلحةً ماضية في غزوه الفكري والثقافي للعالم الإسلامي[2].

وعملت فرنسا (وسائر الدول الاستعمارية) على استخدام تلك المذاهب والأفكار المادية الجديدة لتفكيك الثقافة التقليدية القائمة، وتعميم نماذجِها هيَ وإعادة استنساخها لبسط نفوذها، و"توحيد العالم" تحت رايتها.

---

[1] راجع: روبرت م. أغروس Augros & جورج ن. ستانسيو Stanciu، العلم في منظوره الجديد، ترجمة كمال خلايلي (م. و. ث. ف. آ، الكويت، 1409/ 1989)، خاصةً فصل "الحاضر"، ص 133 وما بعدها.

[2] محمد باقر الصدر، فلسفتنا (دار التعارف، بيروت، 1410/ 1989)، ص 6.

فعمدت إلى تسريبها وتطبيقاتِها المتنوعة إلى أعماق الأجيال المتعاقبة من السكان المحليين، من خلال التعليم[1]، والآداب، والفلسفة، والعلوم الإنسانية، والفنون، والعادات والتقاليد الاجتماعية، وحتى الأنشطة التنصيرية، خاصة في الأوساط المثقفة[2].

وقد هيّأت الهزيمةُ النفسية أرضيةً مثالية لانتشار وتمدُّد المذاهب الغربية في الجزائر (وغيرها)، حينما اقترنت في أذهان المسلمين المتأخّرين عن ركب الحضارة الحديثة بالتقدّم؛ باعتبار تقدّمِ أهلها ومنتحِليها. وعليه غدت تلك المذاهبُ مداخِلَ تحضُّر ومفاتيح تطوّر في تقدير المغلوبين.

من الطبيعي إذن أن يؤدي تدهور واقع الثقافة العربية الإسلامية، وإفرازاتها الاجتماعية والاقتصادية السلبية؛ وتمكُّن عوامل الإغراء الثقافي والحضاري الغربي إلى إقناع لفيف من المتعلمين على وجه الخصوص في المدارس الفرنسية بنجاعة وجدوى تلك المذاهب؛ حيث أنتجت فئةً صغيرة، لكنها نشطة في تبليغ "رسالة فرنسا". ويعبّر "آجرون" عن ذلك بقوله أنّ "المدرّسين الجزائريين في المدارس الحكومية (وهم من نواتجه) كانوا يقرؤون للكتّاب الفرنسيين، ويجهلون العربية، ويعلنون أنهم فرنسيون، وتزوّج بعضهم فرنسيات، وتجنّس ربعهم، وأكثرهم قبائليون"[3]. ولا غرو؛ فقد اعتبر مالك بن نبي المدارس الاستعمارية "معامل تختمر فيها الفطريات"[4].

ومهّد ذلك لانسلاخ أُلائك الأفراد بالتالي أو ابتعادهم قليلا أو كثيرا عن الانتماء الإسلامي، وهيّأ لنُجوم أنماط من التوجهات الأيديولوجية

---

[1] أنظر مثلاً: Fanny Colonna , Instituteurs, op. cit., p. 212.

[2] أنظر: Augustin Berque, « Les Intellectuels algériens », Revue africaine, 1947, pp. 127-154.

[3] Ageron, Histoire. op. cit, p. 315.

[4] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 105.

والثقافية التي تتّفق على استصغار أو ازدراء ما هو مستقرٌّ في ضمير المجتمع والأمة منذ نيّفٍ وثلاثة عشر قرنًا، مقابل تقدير الأفكار والمبادئ الغربية المرتبطة بالتقدم كما أسلفنا.

وهكذا انتشرت المذاهب والإيديولوجيات الغربية من ماسونية، وسان سيمونية، واشتراكية، وشيوعية، وفاشية، وإلحاد، وعدَميّة، وحركة نسويّة (Féminisme)، واستشراق، وحتى الوجودية، والسريالية، والداروينية، والفرويدية بدرجاتٍ متفاوتة في أوساط المستوطنين الأوروبيين، ومسّت كثيراً من المتّصلين بهم من المثقفين الجزائريين، من الأساتذة والمعلّمين وأصحاب المهن الحرّة وبعض البورجوازيين في كبريات الحواضر على وجه الخصوص، دون العامّة الذين حالت الأميّةُ وتدهور أحوالهم الاجتماعية بينهم وتلك المذاهب. وقد تأثّر هؤلاء المسلمون أساسًا بأربعة مذاهبَ: الاشتراكية، والشيوعية، والماسونية، والوطنية، بينما تولّدت عند آخرين "نزعة بربرية" مناضلة متأثرة بالأجواء والإيحاءات الفرنسية، حيث أقرّ الفرنسيون مثلاً أنّ تركيزهم على البعد البربري/ الأمازيغي: محاولة لتعويض العروبة التي نظروا إليها من زاويتي: الدين الإسلامي، والقومية العربية[1]. فضلاً عن تيار صغير لـ"تحرّر المرأة".

بدأ نشاط الماسونية في الجزائر منذ 1832[2]. وقد دعت إلى مكافحة الأديان، وفرض العلمانية، و"ترقية المرأة"، وحقوق الإنسان..، واهتمّت بالشيوعية[3]. كان عدد الماسونيين كبيراً في الإدارة والإعلام، وموجودين في كل الأحزاب تقريباً[4]، بل يمكن القولُ إنّ معظم أقطاب الإدارة وقادة الجيش

[1] Benjamen Stora, L'Histoire de l'Algérie, sources, problème, op. cit., p. 217.

[2] Charles- André Julien, Histoire.., op. cit., p. 255.

[3] أنظر: يوسف مناصرية، "بعض المحافل الماسونية في الشرق الجزائري"، مجلة التاريخ (ديسمبر 1988)، ص ص 157-165.

[4] Ageron, Histoire.., op. cit., pp. 365-666.

وكثير من البرلمانيين والمثقفين كانوا من الماسون على المدى (بوجو Bugeaud، وديميشال Desmichel ، ويوسف Yûsuf، وفيولات Viollette ، وميرانت Mirante، وشارل ليتو C. Lutaud، و وارنيي Warnier، وسيرفيي Servier، وجونار Jonnart ..). لذا، فقد انخرط-قناعةً، أو تحت إغراء السلطة والنفوذ، وكذلك المثاليّة-عددٌ من الجزائريين في المحافل الماسونية[1]، كان منهم حاج حمو الذي حلم بـ"جزائر فرنسية إلى الأبد (1933)"[2]، والمحامي عمر بوضربة، وطبيب العيون بن تامي اللّذيْن كانا عضوين أيضا في "رابطة حقوق الإنسان"، ومحمد صوالح، وتامزالي[3]، والدكتور لخضاري..وظلوا بمعزل عن الجماهير.

أما الاشتراكية والشيوعية فقد بذرهما السّان سيمونيون[4] (Saint-simoniens)، والفوريريون[5] (Fourriéristes)، والمنفيون اليساريون في القرن الـ19، ونضجتا في القرن العشرين، خاصّةً بعد الحرب العالمية الأولى، بفعل تأثير الوجود الأوروبي بمختلف صوره الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية؛ كتأثير التعليم الثانوي والعالي؛ وأنشطة الأحزاب السياسية

---

[1] Ibid., p. 315.

[2] Ibid., p. 318.

[3] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998)، ج 6، ص ص 228، 419.

[4] نسبة إلى "هنري سان سيمون" (1760-1825): مفكر اقتصادي وعالم فرنسي، رأى أن المجتمع الفرنسي في حاجة إلى قيادة قادرة على تقوية البنية الاقتصادية ورفع الإنتاج، لا إلى تحقيق المساواة، ما جعله يدعو إلى تسليم القيادة إلى أصحاب الكفاءات والمشاريع المنتجة. كما تبنّت السانسيمونيةُ فكرةَ إنجاز المشاريع الكبرى. وقد رحلت السانسيمونية بزعامة "أونفونتان" Enfentin، و"بيرون" Perron، و"توماس أوربان" Urbin أولا إلى مصر، ثم انتقلت إلى الجزائر لتجسيد مشاريعها الطموحة.

[5] نسبة إلى "شارل فوريي" (Charles Fourier) (1772-1837): كاتب فرنسي متديّن، هاجم النظام الرأسمالي القائم في نظره على الغش والتضليل، ويؤدي إلى تعمّق بؤس الفقراء وتدهور الحضارة. وكان الحلّ في نظره: تشديد الرقابة على رجال الصناعة والتجارة، وإنشاء تعاونيات جماعية توفر للمنخرطين فيها كافة الاحتياجات، وتنقذهم من استغلال الرأسماليين.

والنقابات؛ ومواقف اليسار الفرنسي-خاصة الشيوعيين- من قضايا المسلمين وعلاقاته بالحركة الوطنية الجزائرية، في تعاطفه مع مطالبها الاجتماعية والاقتصادية، وتوفيره الغطاء لمناضليها، كالأمير خالد، ومصالي[1]، ورعايته كثيرًا من نشاطاتها (كتأسيس حزب الشعب الجزائري في محفل "الشرق الكبير" Le Grand orient الماسوني[2]، وطباعة صحيفة "الأمة" الاستقلالية على مطابع الأمميّة الرابعة التروتسكية بباريس[3])، دون أن يتخلّى عن مبدإ تبعيّة الجزائر لفرنسا؛ وتأثير الصحف ومختلف المطبوعات اليسارية (كـ"الإنسانية" L'Humanité، و"الصّراع الاجتماعي" La Lutte social التروتسكية)، مما لا مجال لاستقصائه هنا.

لكنّ انتشارها كان محدودًا جدا[4] رغم علوّ صوتها. ذلك لضعف اطّلاع الجزائريين على الأفكار الجديدة، ولتأثرهم بالنظرة السائدة عن تعارض الاشتراكية والدين، التي عبّر عنها كبار علماء الإصلاح، كابن باديس في معرض ردّه على دعوى غوستاف لوبون (Gustave Lebon) بأنّ البلشفية الروسية ما تزال رغم عُقم أفكارها الاقتصادية وتعاسة أتباعها تنتشر استنادًا إلى عقيدة صوفية كالتي استطاع الإسلامُ بها أن يؤسّس مملكته العظيمة وإقامة حضارة جديدة-يرفض المقارنةَ بين البلشفية والإسلام رفضًا قاطعًا، مستندًا إلى حقائق التاريخ، وإلى الموازنة بين النظامين في قيام الأولى على الإكراه والظلم، والثاني على سلطان العقل والعدل[5]. والشواهد عليه كثيرة؛ كاعتبار أنّ "الشيوعية تسخّر البشر في تنفيذ مذهبها كالأنعام والدوابّ،

---

[1] كانت زوجة مصالي الفرنسية Emilie Busquant (1901-1953) مثلا يسارية.

[2] مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 246.

[3] نفس المصدر، ص 401.

[4] أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، الجزء 2 : 1900-1930، مصدر سابق، ص 357.

[5] الشهاب، شوال 1348/ مارس 1930، م 6، ص 101.

وترمي إلى زعزعة عقائد المسلمين"[1]؛ و"إننا لسنا منهم (أي الشيوعيين) بسبب، ولا معهم في وفاق"[2]؛ و"الشيوعية الملعونة ضدّ الإسلام"[3].

وساهمت الهجرة الجزائرية بدورها في جلب الأفكار الاشتراكية والشيوعية إلى الجزائر.

واعتنقهما من المسلمين تجارٌ صغار، ومثقّفون مفرنسون أمثال المناضل الاشتراكي سعيد فاسي، والشيوعيين علي بوخرط، والعربي البوهالي، وحاج علي عبد القادر، وعمار أوزقان (سابقا)..بالرغم من عُزوف الشيوعيين الأوروبيين عن الدعاية بين المسلمين. ولم يفلح أولئك اليساريون الجزائريون المعدودون في تحقيق أدنى نجاح في دعايتهم الموجّهة إلى مجتمعهم[4].

كما لعب الاستعمار الفرنسي-بشكل مُفارِق- دورًا هامًّا في إذكاء النزعة الوطنية في الجزائر؛ بحكم جهوده الحثيثة لطمس الهوية الجزائرية التي استثارت ردود أفعال معاكسة، كرّست بُغضَ الجزائريين للاستعمار، وارتباطهم العاطفي ببلادهم التي تركها الآخرون كما الأشقاء (المغلوبون) لمصيرها، والتزام قطاع منهم عمليًّا بتحريرها؛ ومن طريق الأدبيات الغربية التي تُعلي شأن الوطن، من تاريخ، وأدب، وفنّ، واقتصاد سياسي، وقانون..؛ وكذلك اعتزاز الفرنسيين بوطنهم ومقوّماتهم إلى حدّ الشوفينية.

أما بالنسبة إلى"النزعة البربرية"، فقد ألهبت الكتابات الفرنسية-خاصّةً أعمال ستيفان غزال St. Gzell، وهنري باسي H. Basset، وغوتيي Gautier[5]،

---

[1] نفس المصدر، ربيع الأول 1351/ جويلية 1932، م 8، ص ص 344-345.

[2] المنتقد، عدد 1، 11 ذي الحجّة 1343/ 2 جويلية 1925، ص 5.

[3] الشهاب، ربيع الأول 1349/ أوت 1930، م 6، ص 443.

[4] Ageron, Histoire, op. cit, p. 297.

[5] ذكرنا بعض أعمالهم آنفًا.

وأدولف هانوتو Hanoteau[1] –حماسَ كثير من المثقفين من أصل أمازيغي لماضيهم التاريخي وتراثهم الثقافي كما أسلفنا، وأوحت إليهم أنّ خيارهم الوحيد يمرّ حتمًا بمنابذة الشرق والتماهي بالغرب. من ذلك مبادرة صاحب "رسائل جزائرية" (Lettres algérienne)، المحامي نزيلِ باريس حسناي (حسين سابقا) لحمق، التي هاجم فيها الإسلام عام 1931، ونفخ "النزعة البربرية المتضامنة مع فرنسا"، وقدّم لها الماسوني "موريس فيوليت"، وحظي مؤلِّفُها بدعم الفرونكفونيين[2].

وساعد على بروز هذه النزعة تحاشيَ الإصلاحيين والوطنيين التطرّقَ إلى ملابسات الفتح الإسلامي المحرِجة بشأن سوء معاملة البربر من طرف بعض الفاتحين[3]، وتعسف الإدارة الأموية؛ واعتماد الأساليب والمفاهيم

---

[1] (1814–1897) ظابط فرنسي شهير، كرّس حياته في سبيل الاستعمار الفرنسي للجزائر، وخبير اللهجات الجزائرية، وصاحب أضخم موسوعة –بالاشتراك مع مستشاره القانوني لتقنين العُرف الزواوي/ القبائلي: "لوتورنو" Letourneux – : "بلاد القبائل والأعراف القبائلية" la Kabylie et les coutumes kabyles الصادر عام 1873.

[2] غي بيرفيلي، النخبة الفرانكوفونية الجزائرية، مرجع سابق، ص 164.

[3] سنعود إلى ذلك في موضعه من الفصل الرابع، على أننا نذكّر ببعضه الآن، كانتقام عقبة–المعيّن للمرّة الثانية من قِبل يزيد بن معاوية عام 62هـ/ 681م– من أبي المهاجر وصديقه كسيلة، وضرب موسى بن نصير طارقًا بنَ زياد بالسياط وسجنه، وانتهاء حياة طارق نهايةً غامضة بدمشق، وشدّة حرص بعضهم على السّبي والغنيمة، وعسف ولاة بني أمية، كيزيد بن أبي مسلم (102–103هـ)، وابن الحبحاب (114–123)، وكلثوم بن عياض (123–124) بحقّهم؛ حيث اشتكى بعضُ البربر–على سبيل المثال–من بعض الأمراء قائلين: "..فجعلوا يبقُرون بطونها (أي الماشية) عن سِخالِها (ولدها)، يطلبون الفراء البيض لأمير المؤمنين؛ فيقتلون ألفَ شاةٍ في جِلد، فاحتملنا ذلك. ثمّ سامونا أن يأخذوا كلَّ جميلةٍ من بناتنا..". (تاريخ ابن الأثير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998،ج 2، ص ص 485–486).

التقليدية والرسمية في كتابة التاريخ، ما أتاح للمؤرخين الاستعماريين فرصة تمرير إيحاءاتهم الرامية إلى توهين لُحمة الجزائريين.

وكان من إرهاصات هذه الظاهرة: ما عرف بـ"الأزمة البربريّة" (1948-1950)، بين أصحاب "النزعة البربرية"، المتأثّرين بالعلمانية والاشتراكية، الرافضين لمبدأ "الدولة العربية الجزائرية، وانخراط الجزائر في الوحدة العربية" من أعضاء حركة انتصار الحريات الديمقراطية M.T.L.D (مع أنّ بعض الكتّاب لا ينسبهم سوى إلى مجرد المطالبة بإدراج الأمازيغية في برنامج الحركة كأحد مكوّنات الهوية الجزائرية كما سيأتي)، مثّلها خصوصاً مناضلون من منطقة الزواوة/ القبائل[1]، وإدراة الحزب التي مثّلها أنصار الجزائر العربية الإسلامية. كان مسرح هذه الأزمة الرّئيس فرنسا، وسبّبت نزيفاً بشريًّا وفكريًّا، ولها ذيول طويلة[2]. وربما استغلّها مصالي لتصفية بعض الحسابات.

بينما يعود تيار "تحرر المرأة" إلى العوامل التالية:

-تدهور أحوال المرأة المسلمة، فغدت مجرّد خادمة، ومتاعاً، وأداة للمتعة، قابعة في ظلمات الجهل والأمية؛ حتى تجرّأ بعض الفقهاء على منعها من حضور صلاة الجماعة، ومجالس العلم والتذكير، بل حرّموا عليها تعلّم الكتابة؛ ما حدا بالشيخَ محمد العظيم آبادي (من علماء الهند المعاصرين) على سبيل المثال إلى تأليف رسالة في إثبات حقّ المرأة في التعلّم قبل أكثر من قرن، سمّاها: "عُقود الجُمان في جواز الكتابة للنِّسوان"[3].

---

[1] Ageron, Histoire, p.590.

[2] تعرّض (العقيد) عميروش نفسُه للضرب في فرنسا من طرف أصحاب النزعة البربرية، فتحوّل من حركة الانتصار إلى جمعية العلماء.

[3] محمد العظيم آبادي، عوْن المعبود شرح سُنن أبي داوود (دار الكتب العلمية، بيروت، 1415/ 1995) ج 10، ص 268.

-تطور أحوال المرأة الأوروبية، وما ترتب عنه من تحوّلات فكرية وسلوكية، ساهمت الصحافةُ والأدب، والرحلات، والاحتكاك والمساكنة.. في ترويجها، ورسم صورة مشرقة لوضع المرأة الغربية.

-أصداء تلك التحوّلات التي تردّدت في أكثر من بلد مسلم، خصوصًا تركيا ومصر وتونس، حيث ظهرت اتجاهات وكتاب تبنّوا قضية تحرير وترقية المرأة في مواجهة التزمّت الاجتماعي المتستّر أحيانا بالإسلام، من أمثال مختار علي (الهندي)، وقاسم أمين (1863–1908)، ومَلَك حِفني ناصف (1886–1918).

ثم تشكلت حركة مطلبية نسوية، تجاوزت بالتدرّج ذلك الإطار إلى حدّ المطالبة بتحرير المرأة من "قيود الشريعة"، وصبّها في قالب المرأة الأوروبية (كالمساواة في الميراث، والحق في الطلاق..)، قادها أمثال الطاهر الحداد في تونس، وسلامة موسى (1887–1958)، ومحمود عزمي (1889–1954)، وهدى شعراوي (1879–1947)، وسيزا نبراوي، وماري كحيل في مصر، وخالدة أديب، والكماليون في تركيا، وغيرهم.

-وهناك عامل نابع من التطوّر الداخلي للأمة الإسلامية، هو إلحاح كثير من أقطاب النهضة والإصلاح على ترقية وتعليم المرأة انسجامًا مع تعاليم الإسلام، شأنَ الإمام محمد عبده، وشكيب أرسلان، ومحمد إقبال، وكذلك التحديثيّ أحمد خان؛ ومن الجزائريين: أمثال مصطفى بن الخوجة صاحب "الاكترات في حقوق الإناث"، وعبد القادر المجاوي، كما في "اللُّمَع على نظم البدع"، وأبو يعلى الزواوي كما في "مرآة المرأة المسلمة"، و"الإسلام الصحيح".

وقد انبهرت أقلية تحديثية في الجزائر[1] بهذا الاتجاه التحرّري، واكتسب في نظرها أهميةً حاسمة، وعكفت على ترويجه والدعوة إليه من طريق

[1] علي مراد، مصدر سابق، ص 389.

صحفها مثل "الصوت الأهلي"(La Voix indigène)[1]، وخاصّةً "صوت المتواضعين"(La Voix des humbles)[2]، وتصريحاتها وأعمالها. وتكوّن بالتدرج تيار صغير لـ"تحرير المرأة"[3] في الجزائر على الطريقة الفرنسية، رفَده المجتمع الاستعماري الذي انعكست منه ثورة الأزياء الأوروبية، وصعود الصحافة النسوية المطالبة بتحرير المرأة، وحضارة السعادة والبهجة المجسّدة في الإعلانات السينمائية والتجارية ومحلات الأزياء والحفلات والمعارض..ويعمل أساسًا على كشف الأوضاع المزرية للمرأة المسلمة، وتحسيس الفرنسيين والمسلمين بذلك، ويدعو إلى ترقيتها بواسطة التعليم والتكوين ورفع مستوى المعيشة والأحوال الصحية، وتغيير قانون الأحوال الشخصية الإسلامي.

حظي ذلك التيار بتشجيع طائفة من الكتاب الفرنسيين الذين حرّكتهم عاطفة إنسانية، ولكن خصوصاً نزعة استعمارية تناولت المرأة الجزائرية كهدف مفضّل، ومطيّةً أساسية لتسريب القيم الاستعمارية المرفوضة من قبل المسلمين[4]؛ أي استخدام المرأة وسيلة لاستبدال القيم الفرنسية بالقيم الإسلامية.

مما يدل على ذلك حثُّ الكاتبة الشهيرة ماري بوجيجا (M. Bugéja) – التي نذرت نفسها في الربع الأول من القرن الـ20 لتسخير المرأة المسلمة

[1] أنظر مثلاً: N° 12, Mai 1932 .

[2] أنظـر: « L’évolution de la femme musulmane en Égypte », 15 déc. 1933 ; « Mme Bougéja nous écrit », 15 Jan. 1934 ; « Congrès féministe d’Istanbul », Juin 1935 ; « Mme Bougéja à l’honneur », Août 1935 ; « La condition civile de la femme turque moderne », Mai 1936.

[3] كان أعضاؤه من الرجال، لانعدام أقلية مسيحية تُجنّد منها النساء كما في المشرق.

[4] Sakina Messaadi, « Nos sœurs musulmanes » ou le mythe féministe civilisateur (Ministère de la communication et de la culture, Alger, 2002), p. 9.

سلاحًا لترويض المجتمع الجزائري -على إعطاء الأولوية للمرأة، من خلال التعليم الذي ينبغي أن يرسّخ المفاهيم الأساسية للحضارة الأوروبية الفرنسية؛ إذا أُريدَ فتحُ المجتمع المسلم ثقافيًّا[1]. بينما دعت الكاتبة أوكلار (Auclert) –عند ملتقى القرنين الـ19 و الـ20–إلى تعدّد الأزواج لمعادلة تعدّد الزوجات وأسوةً بمحمد[2] صلى الله عليه وآله وسلم، واعتقدتْ أن"ألف امرأة تجدي أكثر من عشرة آلاف رجل في جلب تعاطف الأهالي إلى فرنسا"[3]، تمامًا كما قالت كاتبة أخرى :"عندما نُلحق ولداً بالمدرسة الفرنسية فإننا نربح فرداً؛ بينما نكسب إذا ألْحقنا بها بنتاً بعدد من تُنجبهم"[4].

وغنيٌّ عن البيان أنّ مما أعان ذلك التيار على الظهور أيضًا: جمود العلماء التقليديين، وممارسات وادعاءات معظم الطرق الصوفية، المكرّسة لهوان المرأة؛ وضعف أو انعدام اطلاع معظم زعماء الفكر الجزائري الحديث والحركة الوطنية الوليدة على الثقافة الإسلامية، الذي أوحى إليهم باستلهام أسباب التقدم من الحضارة الغربية، لا من التراث الإسلامي.

لم تتحول هذه المذاهب (باستثناء الوطنية) في عهد الاحتلال إلى تيار عريض بفعل تمسّك الجزائريين بالتقاليد، واستشراء الأمية بينهم، وانحطاط أوضاعهم المادية والاجتماعية؛ ولانكبابها الذاتي بفعل التحفّز العامّ لمجابهة الاستعمار، التي كان الدفاعُ عن هوية الجزائر العربية الإسلامية محفِّزَها ومنهلَها الأساسي؛ ما أفْشل المبادرات الإيديولوجية الهامشية، وَوَسَم كلَّ محاولة لبثّ فكرةٍ مناقضة لانتمائه الإسلامي بالردّة أو الخيانة، وأجبر

---

[1] Marie Bugéja, Nos sœurs musulmanes (Editions France Afrique, Alger, 1931), pp. 185-187.

[2] Hubertine Auclert, Les Femmes arabes en Algérie (S[été] d'éditions littéraires. Paris, 1900), p. 72.

[3] Sakina Messaadi, op. cit., p. 17.

[4] Mathéa Gaudry, «L'instruction de la femme indigène en Algérie », Bulletin du comité de l'Afrique française, Jan 1936, p. 32.

أصحابَها على كتمانها، ودفَعهم إلى توظيف بعض رموز الهوية الجزائرية التقليدية في أنشطتهم السياسية والاجتماعية، تقرّبًا أو تملّقا للجمهور، وسعيًا إلى اكتساب الشعبية والمصداقية.

ولما استقلّت الجزائر بعد حرب تحررية دموية مرهقة، وقامت الدولة الوطنية ببرامجها التنموية المركزية الطموحة؛ استرخى التجنّد الشعبي حول مقومات الهوية الجزائرية، فأفادت المذاهب التي ظلّت مستكنّة على عهد الاحتلال في أفراد قلائل أو جماعات نخبوية صغيرة من هذه الأجواء الجديدة، فبدأت تعبّر عن نفسها، وتمارس تبشيرها، مع حرصها على مراعاة الشعور الشعبي فيما يريده أو يتمثّلُه مِن نمطِ هويةٍ وتقاليد اجتماعية. لكنّ بعضها لم يتردّد في التخلّي عن هذا الحذر، وإبداء جرأة مطّردة على نقد أو تأويل أو التشكيك في مقوّمات الهوية، وبعض التقاليد والمفاهيم العريقة، خاصة منذ عقد الثمانينيات الفارطة.

وكان مما ساعدها على ذلك: خضوع المجتمع والدولة في الجزائر، وكل العالم الإسلامي لاستقطاب فرنسا، والغرب، وما ترتب عنه من تكوين "مجال ذهني" مستعدّ لاستقبال وتمثُّل كافة المعطيات والتطورات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الغربية؛ وشيوع وتجذّر ضروب الأنشطة والممارسات المطابِقة، وتراجع جاذبية النماذج المحلية، التي لم تعُد تطابقُ أو تستجيب للتطلعات البشرية وأنماط الحياة الحديثة المتجددة؛ فغدت تلك المذاهب بفضل ذلك متلائمة نوعًا ما مع الأوضاع الحياتية العصرية النابعة من صلب الحضارة الغربية التي قيل أنّ تأثيراتها وإنجازاتها تخطّت باتساعها كل ما أنتجته الحضارات السابقة[1]، وتجد بعض مبرّراتها فيها.

[1] David S. Landes, L’Europe technicienne (Gallimard, Paris, 1975), p. 23.

5. بذور التحول الاجتماعي والثقافي في الجزائر

لحِق مقوّمات الهوية الجزائرية (من إسلامٍ وعروبة وأمازيغية) أضرارٌ جسيمة، مما عانتْه من جمود الثقافة العربية الإسلامية، وسوء تأويل وتمثُّل الجزائريين لها وتأخُّر طريقة تنزيلها في واقع الحياة، عمّقتها السياسة الاستعمارية الفرنسية الإقصائية والإدماجية، حتى ظنّ مالك بن نبي- عام 1351/ 1932 مثلاً-أنّ لافتةَ "نادي الترقّي" ربما كانت أوّل لافتة بالخطّ العربي في العاصمة آنذاك[1]. كما تأثرت الأخلاق والعادات الاجتماعية بالوجود الفرنسي، مما نقرؤه فيما ذكرتْه الكاتبة الفرنسية "جاكلين بايلي" (J. Baylé) – مثلا-عن كثرة الخمّارات (bistros)، والمقاهي الصّادحة بالموسيقى، وانتشار العُهر، وكثرة العاهرات ومحلاّت الدّعارة، التي وصفتها بـ"المزدهرة"[2]؛ وما روتْه الكاتبة "أوكلار" (Auclert) عن مشاهداتها في مدينة الجزائر أواخر القرن التاسع عشر من صور فظيعة عن انحطاط الأخلاق وانتشار الفساد، بلغت إلى حد ممارسة الفاحشة في الشوارع أمام الملأ، ناهيك عن الأثرة والنزعات الفردية، وقلّة الأمن، والصراع على لقمة العيش[3]؛ وما سجّله محمد بيرم الخامس (التونسي) عام 1295/ 1878 في "صفوة الاعتبار"، ومحمد فريد (المصري) من شدة تأثر الجزائريين بالعادات والأساليب الأجنبية واندراجهم في المنظومة

---

[1] مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، (دار الفكر، الجزائر، 1404/ 1984)، ص 256.

[2] Jacqueline Baylé, Quand l'Algérie devenait française (Fayard, Paris, 1981), p. 77.

[3] Hubertine Auclert, op. cit., pp. 5-6.

الاجتماعية الفرنسية، كانتشار الملابس الأوروبية، وشيوع الزواج المختلط، ومعاشرة "المسلمات" للأوروبيين، والتعلم عند النصارى، وندرة المساجد..[1].

تطرّقت مؤثّرات تلك التحديات الخارجية بالتدرّج إلى عدد من الجزائريين الذين انبهروا بالثقافة الفرنسية/ الغربية، خاصة في ضوء ما حقّقته من إنجازات علمية وتكنولوجية واقتصادية واجتماعية وتنظيمية.. عظيمة، وتفوّق ساحق على الحضارة الإسلامية؛ فبدأوا يتباعدون عن تقاليد أسلافهم التي نُسبت إلى عصور سابقة واعتبرت غير متماشية مع روح العصر، ولا مستجيبة لمتطلبات الحياة الجديدة، واندمجوا في الهوية وتيار الثقافة الفرنسية بدرجات متفاوتة، ما فتئت أعدادهم تتضاعف حتى تشكلت منهم نخبة عصرية نشطة، بدأت تتبلور معالمها منذ متمّ القرن التاسع عشر.

أ-ظهور وتطور النخبة العصرية الاندماجية:

معلومٌ أنّ نمط الكتابة التاريخية الجزائرية باللغة الفرنسية مرتبطٌ بصعود وتمركز الثقافة الفرنسية بالجزائر؛ وهذا بدوره متصل بصعود النخبة الجزائرية العصرية. ومن هنا ضرورة التطرق إلى أصول ومرجعيات هذه النخبة: الاجتماعية (البورجوازية)، والثقافية (المدارس الفرنسية)، والسياسية (الأفكار السياسية الفرنسية، كالمطالبة بحق المواطنة، والانتخاب، والتمثيل النيابي).

-**النخبة:** تتعدّد النّخب بتعدّد أنشطة الفئات الاجتماعية. ويرى عالم الاجتماع الإيطالي الكبير "باريتو" (Pareto) أن النخبة جماعةٌ من الأشخاص الناجحين في مجال نشاطهم. لكنه يستعيد "التناقض المكيافيلي" بين الطبقة

[11] محمد فريد، Revue du monde musulman, mars 1908, pp. 658-659؛ محمد بيرم، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار (المطبعة الإعلامية بمصر، 1303هـ)، ج4، ص ص14-15.

الحاكمة والطبقة المحكومة، فيقول بوجود نخبة **قائدة**، ونخب عديدة **غير قائدة**[1].

يهمّنا هنا الحديث عن النخبة **القائدة** (للشعب الجزائري). وأرى أن الانشطارية الثقافية التي أفرزتها المواجهة بين الحضارتين الإسلامية (الممثِّلة للأصالة) والغربية (الممثلة للفعالية) في العصر الحديث قد أنتجت (في الجزائر كما في كل المجتمعات الإسلامية) فئتين متميزتين بتفوّقهما العلمي والثقافي والاجتماعي، وكذا بشيء من الإمكانات المادية، والنفوذ السياسي، لكنهما تختلفان في مصادر إلهامهما ومثُلهما العليا، وفي كفاءاتهما وإمكاناتهما، رغم اشتراكهما في حمل هموم الشعب الجزائري، وسعيهما إلى قيادته نحو الإصلاح أو التغيير أو التنوير أو الحرية، أو كلّ ذلك، كلٌّ حسب تصوّره.

وعليه، يمكننا -رغم خضوع الجزائر للاستعمار الفرنسي- الحديث عن نخبتين قائدتين؛ حيث كان الشعب متأثرًا ومنقادا كثيرا أو قليلا لإحدى النخبتين:

1. النخبة المحافظة:

تعني كلمة "الْمُحَافِظِيَّة" بالنسبة إلى هذه المرحلة من تاريخ الجزائر بصورة عامة: (التمسُّكُ بالقيم الإسلامية، ومعارضة الأفكار الغربية العلمانية، والإجراءات الاستعمارية الإدماجية). وقد مثّلَ هذه النخبةَ على وجه الخصوص: العلماءُ والمثقّفون المحافظون، والمحاربون القُدامى، وبعض الإقطاعيين والأعيان والمرابطين؛ أنصار اللغة العربية والدين الإسلامي، المعارضين للتجنيس وللخدمة العسكرية تحت علم فرنسا، ويمكن تسميتها

---

[1] ر. بودون Boudon وف. بورّيكو Bourricaud ، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد (د. م. ج.، الجزائر، 1406/ 1986)، ص 553.

"بالنخبة الإسلامية". بدأ تبلور هذه النخبة منذ سنة 1900 تقريبا، وكان من أقطابها: الشيوخ عبد القادر المجاوي، وعبد الحليم بن سماية، ومولود بن الموهوب، وحمدان الونيسي، وبعض المثقّفين والصّحفيين والأعيان كمحمد بن رحال، ومحمد بن شنب، والدكتور موسى، وعمر راسم...اشتمل برنامجها خاصة على الآتي:

- تحقيق المساواة في التمثيل النيابي والضرائب والاستفادة من الميزانية بين الجزائريين والمستوطنين.

- تعميم وتطوير وسائل تعليم واستعمال اللغة العربية.

- احترام العادات والتقاليد الجزائرية.

- استرجاع العمل بالقضاء الإسلامي.

- معارضة التجنيس والتجنيد الإجباري.

-إلغاء كلّ القوانين التعسّفية وفي مقدّمتها قانون الأهالي.

-تجنّب استعمال العنف.

-الدعوة إلى الجامعة الإسلامية[1].

2. النخبة العصرية-الليبرالية:

أما هذه النخبة، فتعود أصولها إلى جهود فرنسا في تكوين مجموعة من الجزائريين يتقبلون حضارتها ويبشّرون بها في أوساط المسلمين، من أجل تيسير تغلغلها وتثبيت وجودها في الجزائر، في ظلّ تأخّر المسلمين، وما أوحى به من دونيّة الثقافة الإسلامية وانحطاطها أمام تفوّق الثقافة الفرنسية الذي

---

[1] أنظر أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج 2: 1900-1930، مصدر سابق، ص 153.

أثبته (في جوانبه العملية والمادية على الأقل) الواقع؛ مثّل إغراءً كبيراً للمتطلّعين إلى العلم والتقدم والإصلاح من أجل تبنّي المفاهيم والأساليب والقيم الفرنسية/ الغربية، وأتاح لهم مبرّرات الدعوة إلى "نبذ الانغلاق"، والتبشير بالمفاهيم والنماذج الحديثة. وقد عرّفها أحد أفرادها البارزين بأنها "مجموعة من الشبان المتكونين في الجامعات الفرنسية، الذين كان بوسعهم بفضل أعمالهم التفوّق على الجماهير، وأن يرتقوا إلى مصافّ ناشري الحضارة الحقيقيين"[1]. بينما اعتبرهم جوليان "متكوّنين بالفرنسية إلى درجة الجهل بالعربية أحيانًا، متطلعين إلى المساواة مع الفرنسيين، كان المتجنّسون منهم يشعرون بأنّ العلماء يعتبرونهم نجِسين، إلى درجة نعتهم بالمرتدّين، دون أن يحظوْا مع ذلك بقَبول المجتمع الفرنسي"[2].

استعان الفرنسيون بالتعليم، والخدمة في الجيش، وابتعاث الصّغار إلى فرنسا للتأثير فيهم، وإرسال الوفود للوقوف على تقدّم الحضارة الفرنسية، ومختلف أساليب الإغراء للإيقاع بالمتذبذبين في شباك الاستلاب الثقافي والولاء الروحي، الممهّد للاستقطاب الاجتماعي والسياسي. وقد تهيّأ لكثير من هؤلاء الذين غيّروا معسكرهم مبررات "وجيهة" من واقع مجتمعهم وأمتهم، التي كانت تكرّر أخطاءها وتمجّد نقائصها وتستنسخ أساليبها العتيقة، مقابل ما توصّلت إليه حضارة الغرب من الكمال-على سبيل المثال- في مجال فقه الإنجاز[3] بأبعاده المختلفة: فقه التخطيط وتعبئة الإمكانات،

[1] Chérif Benhabilés, op. cit., p. 105.

[2] Ch. A.-Julien, L'Afrique du nord en marche (Cérés Editions, Tunis, 2003) t.1, p. 191.

[3] من شأن الإنجاز أن يثبت مصداقية المبدأ، ويقنع المتلقّيَ بالجدوى والجدارة، وفي الإنجيل: "الشجرة يحكم عليها من ثمارها". راجع في ذلك مثلا: عبد المجيد النجار، عوامل الشهود الحضاري (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1427/ 2006)، ج2، الفصل الخامس "سلطان الإنجاز"، ص ص 255-301.

وفقه التنفيذ، وفقه التقويم والمراجعة، وفقه حماية المكاسب[1]؛ وترتّب عن ذلك أنها حققت ما درجَ المسلمون على تسميته بـ"فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" التي هي مناطُ الخيرية عندهم، وأنجزت أكْمَل منهجٍ تقويمٍ دائم ومراجعة مستمرة لحياتها العامة؛ من خلال المجالس المنتخبة، واللجان المتخصصة، والقضاء المستقل، والفصل بين السلطات، ومؤسسات الصحافة والإعلام الحرة، وأنواع الرقابات المتيقظة. فكان ذلك بمثابة المغنطيس الذي يستقطب هؤلاء الذين وضعهم القدر في تلك المواقع.

ناهيك عن تفوّق الغربيين خاصة في مجالات العلم الطبيعي، والتكنولوجيا، والفلسفة[2]، وتمكّنهم بفضل سلسلة من الاختراعات والاكتشافات العظمى والطّفرات الثقافية والاجتماعية من تنظيم المعرفة الحديثة والشروع في بناء حضارة العصر الحديث، متقدِّمين بذلك ومتفوّقين على سائر الحضارات بعدّة قرون، حتى قيل أن تأثير الحضارة الغربية الحديثة كان حاسمًا ونموذجيًّا لكل البشرية الحاضرة والقادمة بكيفية لا تُقارَن بتأثير بأيّة حضارة تاريخية أخرى، وأنّ إنجازاتها تخطّت باتساعها كل ما أنتجته الحضارات السابقة[3] كما سلف. فكيف لا تأسر مَن أحبطَه واقع وأفق مجتمعه وأمته، أو ضعُفت حصانته الثقافية أو وازعُه الديني، أو اشتدّت عليه ضغوط أو مغريات من هنا أو هناك، أو لأسباب أخرى؟.

ذكرنا أن فرنسا استعانت في سبيل تكوين نخبة موالية بالتعليم، والخدمة في الجيش، وابتعاث الصغار إلى فرنسا، وإرسال الوفود للوقوف على تقدّم

---

[1] الطيب برغوث، حركة تجديد الأمة على خط الفعالية الاجتماعية (دار قرطبة، الجزائر، 1425/ 2004)، ص ص 149، 150.

[2] أرنولد تويني، تاريخ البشرية، مرجع سابق، ج2، ص 225.

[3] هشام جعيط، أوربا والإسلام: صدام الثقافة والحداثة (دار الطليعة، بيروت، 2001)، ص 6.

الحضارة الفرنسية. أمّا التعليم فقد بسَطناه آنفا. وأما ابتعاث الصغار إلى فرنسا وإبقائهم هناك مُدَدًا كافية للتأثير فيهم من طريق التعليم والمخالطة، وحملهم على التعلّق بأساتذتهم، ثم إرجاعهم إلى الجزائر ليُستخدموا هناك، فقد عمدت إليه فرنسا في عهد "بوجو" (Bugeaud) (1841–1847) ومستشاره "ليون روش" (Léon Roches) إثر فشلها الأوّلي في استقطاب أطفال الجزائريين إلى مدارسها.

من أبرز نماذج هذه السياسة، ما فعلته بأبناء بعض الوجهاء الذين أسروا في موقعة الزمالة (16 ربيع الثاني 1259/ 15 ماي 1843)، من أعوان ومساعدي الأمير عبد القادر، كمحمد بن علال (القليعي)، ومحمد البركاني (الشرشالي)، والبوحميدي، وابن التهامي..؛ اشتهر منهم أحمد بن قدور بن رويلة[1]، وعلي الشريف بن الحاج أحمد شريف الزهّار (ت. حوالي 1913)، ومحي الدين بن علال، ومالك بن محمد، وقائد المدني، وأحمد بن أمين السكّة، وعمر ولد بوناطيرو، والشريف ولد أحمد بن سالم[2]. فقد كوّن الفرنسيون هؤلاء الناشئين والمراهقين، ثم أدمجوا معظمهم في الأسلاك الإدارية والعسكرية..، التي تدرّجوا فيها خادمين فرنسا.

كما فكّر الفرنسيون في إنشاء معهد/ كوليج عربي- فرنسي لتكوين أبناء الأعيان التابعين، صدر بشأنه مرسوم ملكي في ماي 1839، لم ير النور.

---

[1] نخصّه بالالتفات هنا للمفارقات التي اقترنت بحياته وحياة والده. فقد نزح والده (قدور) عن مدينة الجزائر بعد سقوطها إلى مليانة، وغدا كاتبًا لخليفتها، فكاتبا ومستشارا للأمير عبد القادر. حرّر "وشاح الكتائب". وتوفي ببيروت عام 1272/ 1855. أما ابنه أحمد فقد أسر وسنه 13 عاما، واشتغل خاصة مترجما في الجيش الفرنسي. قتله المجاهدون في نفس المكان الذي أسر فيه (قرية طاغين) إبان ثورة أولاد سيدي الشيخ عام 1864.

[2] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، 6/ 205. واسم والد الأخير شبيه باسم عميل الفرنسيين بالأغواط أحمد بن سالم.

واستقبلت باريس إلى جانب ذلك وفودا من الأعيان والموظّفين للتأثير فيهم وضمان ولائهم، خاصة في عهد "بوجو" (1841-1847).

وظهرت بالتدرّج طائفة من الجزائريين المتأثرين بالثقافة الفرنسية، دعوْا إلى تعلّم لغتها واقتباس حضارتها منذ أربعينيات وخمسينيات القرن 19، كأحمد بوضربة (الجدّ)، وبن علي الشريف (من زاوية شلاطة)، وإسماعيل بوضربة[1]، ومصطفى بن السادات، ومحمود بن الشيخ علي، وحسن بن بريهمات[2]، والمترجم العسكري إسماعيل حامد؛ كتبَ معظمهم في أشهر صحيفة في الجزائر آنذاك: "المبشّر"، الجريدة الفرنسية الرسمية نصف الشهرية الموجّهة "للأهالي"، التي كانت تصدر باللغتين منذ 1847.

ووُجد مع ذلك من المثقفين بالفرنسية من حافظ على ارتباطه بالثقافة العربية الإسلامية، وخدموا مجتمعهم بالكتابة والنشاط النيابي (في النيابات المالية، أو الاستشارات العامة الولائية، أو البلديات) على سبيل المثال، أمثال محمد بن رحال من ندرومة (ت. 1928)، والحكيم (الطبيب) محمد بن العربي من شرشال (الذي كان حيًّا عام 1927).

ب- أجيال النخبة العصرية الاندماجية:

ضمتّ النخبة العصرية إذن "المتطوّرين" (Les évolués) المتعلمين في المدارس الفرنسية، الْمُنْبهرين بحضارتها، الذين نعتَهُم المؤرخ الفرنسي

---

[1] من المفيد التعريف الخاطف ببعضهم لبيان الطبيعة والوجهة العامة. فإسماعيل هذا هو ابن أحمد، أمه فرنسية، وخدم الفرنسيين في الترجمة، وقاتل في صفوفهم، وأدى لهم مهامّ عدّة في المغرب وغات وغدامس. توفي سنة 1875.

[2] وصف سعد الله هؤلاء الثلاثة بالبسطاء والجهلة (التاريخ الثقافي، 6/ 248). رغم أن الأخير كان مزدوج اللغة، يقرض الشعر بالعربية، وتولى وظائف رسمية عدة، منها إدارة مدرسة مدينة الجزائر (الحكومية "الشرعية").

لوروي- بوليو (Leroy-Beaulieu) بـ"الجزائريين المتأوْربين"[1]، الحائزين شهادات ثانوية وجامعية، كلهم متجنّسون[2]، منهم أطباء، وصيادلة، ومحامون، وقضاة، وصحفيون، ومعلّمون، وموظفون، ومترجمون، وتجار. فيهم الاندماجيون المقتنعون كابن تامي، وأحمد بوضربة (الحفيد)، وعمر بوضربة، وعلي بوضربة، ورابح زناتي، وابن الحاج، ومنهم المعتدلون الداعون إلى الإدماج التدريجي، كإسماعيل حامد، ومرسلي، وابن علي فخار، وأحمد بن بريهمات، وفرحات عباس، وابن جلول[3].

تشكّل أوّل أجيال النخبة العصرية الاندماجية من أمثال علي بن الشريف، وأحمد بن الفكون (من أوائل المتجنسين عام 1866)، ومصطفى بن السادات، وأحمد بن بريهمات، وحسن بن بريهمات، وعمر بن بريهمات[4]، ومحمود بن الشيخ علي، وإسماعيل حامد، وأبو بكر بوطالب، ممن ذكرنا بعضهم آنفا. أما الجيل الثاني، فظهر في مطلع القرن الـ20، أبرز ممثليه الدكتور بن تامي (مستغانم)، و(التاجر) عمر بو ضربة، والمحامي أحمد بوضربة (العاصمة)، وبن حمودة، والقاضي/ دكتور القانون شريف بن حبيلس (تيزي وزّو)، والدكتور مرسلي، و(دكتور الآداب) محمد صوالح. وهو أكثر حداثة واندماجية عموما، وإن كان فيه معتدلون.

---

[1] « La France dans l'Afrique du Nord, indigènes et colons», Revue des deux mondes (Mai-Juin 1906), PP. 60-62.

[2] بعد ظهور قانون التجنيس: سيناتوس كونسولت (Sénatus-consulte) في 14 جويلية 1865.

[3] أنظر سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، ج 6، ص ص 227 وما بعدها.

[4] (1859–1909) نذكر له كعينة من مساهمات هؤلاء: Manuel de droit usuel et d'instruction civique, à l'usage des étudiants des Medersas "موجز القانون (الفقه) الساري والتربية المدنية لطلاب المدارس".

بينما برز من ممثّلي الجيل الثالث فيما تلا كتّابُ صحيفة "صوت المستضعفين" (La Voix des humbles) (قسنطينة 1922 – 1939) – الشهرية ثم نصف الشهرية – الناطقة باسم "جمعية المدرّسين من أصل أهليّ بالجزائر"[1] تحت شعار "من أجل ترقية الأهالي بالثقافة الفرنسية"، التي أدارها الاندماجيُّ المقتنع سعيد فاسي، رفقةَ لفيفٍ من الاشتراكيين والماسون، كرابح زناتي، ومحمد سعيد ليشاني[2]، وطاهرات، وبلحاج، والدكتور لخضاري (الملحد الماسوني حسب شارل أندري جوليان). ووجد معتدلون كفرحات عباس، وابن جلول كما أسلفنا[3].

كان تعداد هذه الفئة ضئيلا، لم يزد على 1200 عنصرٍ من أعضاء حركة "الشبان الجزائريين" (1908–1930) والمنخرطين في نواديهم في مطلع القرن العشرين على أقصى تقدير[4]. وقد بدأت بالظهور أواخرَ القرن الـ(19)، تبلورت قاعدتها مطلعَ القرن العشرين، وترسخت بعد ذلك. قَبِلَ أعضاؤها التجنُّس، والدخول تحت القضاء الفرنسي، ورضي بعضهم ضمنيًّا بالتخلّي عن قانون الأحوال الشخصية الإسلامية، وانخرطوا في المحافل الماسونية. وفيما يلي أهمّ مطالب النخبة الاندماجية كما وردت في المذكرة التي قدَّمتها إلى الحكومة الفرنسية في 18 جوان 1912 نقلاً عن بن حبيلس:

[1] (Association des instituteurs d'origine indigène d'Algérie) أسسها سعيد فاسي سنة 1921 ردًّا على معاملة نقابة المعلمين الفرنسيين السيئة للمعلمين الجزائريين.

[2] 1892–1985. معلّم، وسياسي، ومدافع عن الثقافة الأمازيغية/ القبائلية. ساهم في تأسيس صحيفة المعلّمين الجزائريين المفرنسين La Voix des humbles (صوت المتواضعين) عام 1922، وفي تأسيس صحيفة الحزب الشيوعي الجزائري Alger républicain سنة 1937. وقد ذكرنا ذلك لبيان معالم مرجعية عامة.

[3] حينما طلبنا أسماء هؤلاء الاندماجيين في الأنترنت، تبيّن أن معظم أحفادهم قد ارتبطوا تماما بفرنسا واندمجوا في تيار حياتها الثقافية والاجتماعية.

[4] Ageron, Histoire, op. cit, p. 238.

- إنهاء القوانين الاستثنائية والمحاكم الردعية والإجراءات الاضطهادية.
- تمثيل نيابي حقيقي للجزائريين في المجالس الجزائرية والبرلمان الفرنسي.
- توزيع عادل للضرائب.
- توزيع متساوٍ للميزانية بين كافة سكّان الجزائر.
- تنقيح قانون التجنيد الإجباري؛ بتخفيض فترة الخدمة من ثلاث سنوات إلى سنتين، ورفع سنّ التجنيد إلى 21 سنة، وإلغاء مكافأة التجنيد.
- تطبيق القوانين الفرنسية على الجزائريين[1].

وباختصار، فقد استعملت جماعة النخبة العصرية أطروحات وأساليب مرنة في تعاملها مع الاستعمار، أطلق عليها عبد القادر جغلول "المقاومة-الحوار"[2]، مزاوجين بين التقاليد الإسلامية الشعائرية العامة والأفكار الفرنسية. لكنها طالبت أيضا بتجنيس الجزائريين وإدماجهم في فرنسا، وغير ذلك من الإجراءات التي قد تساعد على "توحيد" الجزائر مع فرنسا على حدٍّ تعبير أبي القاسم سعد الله.

وقد انقسمت هذه النخبة أثناء انتخابات عام 1338/ 1919 لاختلافها حول الإدماج بالتجنيس إلى نخبتين: نخبةٌ ليبرالية اندماجية تدعو له، رأسها الدكتور بن تامي؛ ونخبةٌ إصلاحية تعارضه وتدعو إلى المساواة، تزعّمها الأمير خالد الذي انضمّ إلى نشاطات هذه الفئة بصورة متقطّعة عام 1913، وبصورة نشطة منذ العام 1917.

---

[1] Chérif Benhabilés, op. cit., pp. 117 à 121.

[2] عبد القادر جغلول، الاستعمار والصراعات الثقافية في الجزائر، ترجمة سليم قسطون (دار الحداثة، بيروت، 1984)، ص 39.

لم يتأثر جمهور الجزائريين في المقابل بالجهود الفرنسية التغريبية عمومًا إلا سطحيًّا على الأقل حتى عشرينيات القرن العشرين، نظرًا لتمسكهم بمقومات هويتهم الأصلية، وعزلة أريافهم، واستغراقهم في تدبير ما يحفظ الرمق، وما استثاره ذلك من ردود فعل معاكسة نزعت إلى إصلاح ما أفسدت قرون الانحطاط الشرقي من جهة، والتصدي للضغوط الفرنسية على الشخصية الجزائرية التي اشتدّت أواخر القرن الـ19، وخاصة مطلع القرن الـ20 من جهة أخرى، بعدما تمكّنت من القضاء على آخر المقاومات المسلحة، مثّلتها على وجه الخصوص جهود رواد النهضة الجزائرية الحديثة.

من أولائك الرواد ثُلّةٌ من العلماء العاملين الذين آلَمتهُم تلك الأوضاع، فانبروْا لعلاجها، مدركين-انطلاقًا من نظرتهم القرآنية- أنّ الهوّة الحضارية لا يتمّ ردمها إلا بإصلاح العالم الثقافي وتقويم الواقع التربوي، لتأسيس الوعي بالسّنن التي تحكم الفعل الاستخلافي أو الحضاري، وتحوِّله إلى واقع سلوكي واجتماعي مصداقًا للنصّ التأسيسي الذي كان على رأس شعاراتهم: (إنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)[1]؛ كالشيوخ صالح بن مُهَنَّا (ت.1328هـ/ 1910م)، وحمدان الونيسي (ت. 1330/ 1912)، وعبد القادر المجاوي (ت.1332/ 1913)، ومحمّد أَطَّفَـيِّش (ت.1332/ 1914)، ومحمد السعيد بن زكري (ت 1332/ 1914)، ومصطفى بن الخوجة (ت.1333/ 1915)، والمولود الزّريبي (ت.1344/ 1925)، وعبد الحليم بن سماية (ت.1351/ 1933)، والمولود بن الموهوب (ت.1358/ 1939)، وغيرهم.

لكن، منذ تلك العشرينيات بدأت جهود الفرنسيين تؤتي أُكُلها رغم بداية تبلور الحركتين الوطنية والإصلاحية، فكفّ الجزائريون-مثلاً- عن مقاومة التعليم الفرنسي، وتحوّلوا إلى المطالبة به، حتى ذهب موريس فيوليت

---

[1] الرعد: 11.

(M. Violette) إلى القول عام 1927 بأنّ مطالبة الجزائريين بالتعليم الابتدائي "لا تقلُّ حدّةً عن المطالبة بالماء"[1]، ومثلما شهد له البشير الإبراهيمي -مثلاً- مرارًا، كما في شكواه من إرهاق الأمهات للمدرسة العربية بقوله: "فقد أصابهنَّ -مع جهْلهنَّ- من الاستعمار مسٌّ، فنرى الواحدةَ منهنّ تُعنى بولدها في ميقات المكتب الفرنسي؛ فتحافظ على الوقت بالدقيقة، وتُرجِّل شعرَه، وتغسل أطرافه، وتنظّف ثيابه. أمّا في ميقات المدرسة العربية فترسله أشْعَثَ مُغبرًّا، مختلَّ الهندسة، متأخّراً عن الوقت لأنها سخّرته في أغراضها، أو متقدّماً عنه لتستريح من شيطنته!"[2].

بينما عزّزت احتفالات "مئوية الجزائر" (Le Centenaire de l'Algérie) والدعاية الهائلة التي رافقتها يقينَ الفرنسيين بـ"مستقبل الجزائر الفرنسي"[3]، وكانت أجواؤها وتأثيراتها حاسمةً بالنسبة إلى طائفة من الجزائريين، حيث كتب الأستاذ الاندماجي رابح زناتي عشيّتَها معبّراً عن أمله في "أن تكون المئويةُ ميثاقَ الأخوة والتقدّم بالنسبة للجميع"[4].

ورغم تراجع الفكرة الاندماجية في الأربعينيات بتأثير جهود العلماء والاستقلاليين؛ إلا أنَّ القيم التي أوحت بها وحرّكتْها في الأساس (التنصّل من ثقافة تقليدية جامدة، والتماهي بالغرب المتفوق) ظلت حية، وتمكنت من اختراق الفكر السياسي الجزائري القائد، من خلال تغلغل الاندماجيين السابقين في قيادة الثورة الجزائرية، واعتضادِهم بتلك المواقع لتكريس

---

[1] Maurice viollette, l'Algérie vivra-t-elle? (Librairie Félix Alcan, Paris, 1931) p. 258.

[2] آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997)، ج 2، ص 114.

[3] Ageron, Histoire.., op. cit., p. 407.

[4] La Voix indigène, 10-15 Aout 1929.

شعارات جديدة كالعلمانية، وعدم التناقض بين الوطنية والفرونكفونية، وجدوى التقارب مع الشيوعية[1]، ستحظى بمواقع متقدمة في مواثيق الثورة التأسيسية، والجزائر المستقلة، ودورٍ رائدٍ في تحديد توجّهاتها.

ج- "السياسة القبائلية" البربرية الاستعمارية:

عمل الفرنسيون في إطار سياسة "فرّق تسُد" على فصل منطقة الزواوة/ القبائل وسكانها عن محيطها الوطني، بحجّة أن "أسلافهم كانوا مسيحيين من أصول أوروبية جرمانية"، وأنهم "مسلمون سطحيون"، وأنهم "يشكلون شعبًا بربريًّا متميزا، مختلفاً عن الشعب العربي تماماً"؛ و"أنّ العرب غزاةٌ محتلّون للأرض الجزائرية"؛ كما زعم أقطاب "الوهم القبائلي"[2] (Le Mythe Kabyle)، من الإداريين والضباط ورجال الدين (الآباء البيض) والتربية والكتّاب الفرنسيين، أمثال الأسقف شارل لافيجري[3] (1825–1892)[4]، والعقيد "أوجين دوماس"، والعقيد "كاريت" (Carette)، ومسؤول المدارس الفرنسية في المنطقة "إميل ماسكري" (Masqueray) ، ومتصرّف بلدية تيزي وزو المختلطة الإداري، والداعي إلى إنشاء "الفرع القبائلي" من "النيابات المالية": كميل ساباتيي (Sabatier) من الرواد، ومنظّر المستوطنين والناطق باسمهم: الصحفي الماسوني: أندري سيرفيي (Servier)، والكاتب أستاذ الآداب بجامعة الجزائر لوي برتران (L. Bertrand)، والمؤرخيْن ستيفان غزال (Gzell)، وروني باسي (Basset) (1855–1924)، وتلميذه خبير الثقافة الجزائرية ديبارمي (Desparmet) (1876–1942)، ومارسيل موران (M. Morand) أستاذ الشريعة الإسلامية وخبير "العُرف القبائلي" بجامعة الجزائر، وحتى ألبان روزي (Albin

[1] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، ج 6، ص 266.

[2] Cf., Charles-Robert Ageron, Histoire de l’Algérie Contemporaine, op. cit., pp., 138-151.

[3] لا أعيد الكتابة اللاتينية للأعلام التي سبقت كتابتها بها عموماً إلاّ إذا تباعدت المسافة.

[4] نذكر بعض التواريخ لتحديد الإطار الزماني.

Rozet) (صديق الجزائريين؟)، وماسينيون (Massignon) من "التابعين"، وغيرهم، فضلا عن الجمعيات كـ"الاتحاد الكاثوليكي".

اتّخذت فرنسا لتحقيق ذلك الغرض جملةً من الوسائل، أهمها: تكثيف التعليم بشقّيه اللائكي والإكليركي؛ ومحاولات التنصير الواسع؛ وتقنين الأعراف المحلية (بدل الشريعة الإسلامية)، وإجبار القضاة على تحرير أحكامهم بالفرنسية فقط؛ ومنع استعمال اللغة العربية، حتى ألغى الحاكم "جونار"[1] تسمية "المكاتب العربية" في زواوة عام 1904 وسمّاها "مكاتب الشؤون الأهلية" إمعانًا في ضرب مظاهر التعريب في المنطقة؛ وتجريم أنشطة الدّعاة و العلماء والمدرّسين الوافدين؛ وإفراد السكان بمعاملة خاصّة لإبراز "تميّزهم" أو "تفوّقهم" في مجالات الضرائب والهجرة والتمثيل "النيابي"[2]؛ وتشجيع الدراسات

---

[1] سلستان جونار (Sélestin Jonnart): حاكم الجزائر العامّ ثلاث مرات: أولها من 3 أكتوبر 1900 ، انتهت باستقالته بضغط المستوطنين؛ والثانية من ماي 1903 إلى مارس 1911، تاريخ استقالته الثانية؛ أما الفترة الثالثة، فبعد الحرب العالمية الأولى، من 30 جانفي 1918 إلى جوان 1919، واستقال في آخرها بفعل حملات المستوطنين المسعورة على من أسموه "جونار العربي". اشتهر بإنشاء المحاكم الرادعة عام 1901، ومنشوره الاضطهادي عام 1906، وقراره التعسّفيّ عقب ثورة عين بسام عام 1908، إلا أنه دعا من جهة أخرى إلى احترام التقاليد الجزائرية، والسماح بتعليم اللغة العربية، والتخفيف من فداحة الضرائب وجوْر القوانين، ونشر التراث الجزائري العربي الإسلامي، وتقليد أعيان الجزائر المناصب وإشراكهم في الحكم، ومساهمته في إنشاء الجامعة الجزائرية 1909، وتشييد المباني الكبيرة وفق أسلوب العمارة المحلي العربي الإسلامي، كالمدرسة الثعالبية، ومبنى البريد المركزي، ومقر ولاية الجزائر، ومبنى قصر الشعب، وبريد الأبيار، ومحطة قطارات وهران، وعمارة جريدة La Dépêche algérienne.

[2] كما كان الشأن في تقسيم التمثيل "الأهلي" في النيابات المالية إلى قسمين عربي وقبائلي، وإعفاء بعض الزواوة من بعض الضرائب المفروضة على الجزائريين، وحتى في إعطاء الزواوة الأولوية في مجال الهجرة التي لعبت دورا هاما في نشر الطابع الفرنسي، حيث دعا سيرفيي Servier على سبيل المثال إلى"تشجيع الهجرة القبائلية إلى فرنسا لتحطيم الكتلة الإسلامية": Charles-Robert Ageron, Les Algériens musulmans et la France 1871-1919 (Presses universitaires de France Paris, 1968), Tome 2, p. 880.

التاريخية، والأنثروبولوجية (السلالات- المعتقدات- تقسيم المجتمع..)، والإثنوغرافية (أنماط الحياة- ومختلف مظاهر النشاط- والعادات والتقاليد..)، والسوسيولوجية واللغوية الخاصة بالمنطقة (وسائر المناطق الأمازيغية)؛ وإثارة بعض الإشكاليات التاريخية؛ بالتركيز على بعض وقائع الفتح الإسلامي التي قد تثير الإحَن، مستثمرين سكوت العرب عن تجاوزات بعض قادة الفتح وولاة بني أميّة وبني العبّاس بحق البربر وتعريضهم للسبي والتنكيل بعدما صاروا مسلمين (كما سيأتي).

التبست الأمور على طائفة من الزواوة/ القبائل المتشبّعين بالثقافة الفرنسية، فأثمرت تلك الجهود الهدّامة تكوينَ رأي محلّي صغير- ما فتئ يتوسّع-، يحرّض ويتعصّب ضدّ العروبة والإسلام، ويتبنّى طروحات الفرْنسة التامة للزواوة/ القبائل في صُلب اللاّئكية (أو في صلب المسيحية)[1]. وسرعان ما انقلبت هذه الحركة التي تبدو في الظاهر ثقافية خالصة إلى "نزعة بربرية" (Berbérisme) مناضلة.

د- "حركة البعث البربري"

ارتبطت حركة البعث البربري المعاصرة بالتمدّد الاستعماري الأوروبي، فجاءت بدعوة سياسية هدفها عزل المغرب الكبير عن المشرق العربي والعالم الإسلامي، وربطه بالغرب، بدعوى "لاتينية البربر"، و"الاحتلال العربي للمغرب"..، مما ألمحنا إلى بعض أصوله آنفا في أعمال بعض المؤرخين والمثقفين من النخبة الكولونيالية بالمغرب، خاصة "مدرسة مدينة الجزائر"، وفي

---

[1] علي مراد، الحركة الإصلاحية، مصدر سابق، ص ص 431-432.

تأثيرات "السياسة القبائلية"، وكان أبرز روادها صاحب الدراسات السوسيو-أنثروبولوجية مطلع القرن العشرين: عمر بن سعيد بوليفة[1].

وقد انقلبت هذه الحركة بين الحربين إلى "نزعة بربرية" (Berbérisme) مناضلة تحمل طابع الإيديولوجيا السياسية – الثقافية[2]، تولّى قيادتَها جمعٌ من المدرّسين والمترجمين والكتاب الذين تطلّع فريق منهم إلى فصل "شعبهم" عن محيطه العربي الإسلامي، وضمّه إلى فرنسا[3]؛ كفريق صحيفتيْ "صوت المستضعفين" (La Voix des humbles) و"المتورني" (Le M'tourni)، التي هيمنت عليها العناصر الزواوية العصرية، فضلاً عن رئيس "جمعية المواطنين الفرنسيين لعمالة الجزائر" Association des citoyens français du département d'Alger: "واكلي"، وكتّاب ذوي ثقافة عصرية آخرين كإسماعيل حامد، وعمرو بوليفة، وحسناي لحمق، وبلقاسم إيبازيزن، ممّن تفاوتت مواقفهم من العروبة والإسلام[4]. وستتكرّس هذه النزعة في مجال الكتابة التاريخية من خلال اطّراد

---

[1] بوليفة (1868-1931): معلّم وكاتب جزائري باللغة الفرنسية، متخصص في الثقافة الأمازيغية. نشأ يتيما. أدخله خاله إحدى المدارس الفرنسية الأولى بمنطقة الزواوة عام 1875. تخرج معلّمًا معاونا من مدرسة ترشيح المعلمين (l'Ecole normale) ببوزريعة عام 1896. عمل مدرّسًا (معيدًا) للأمازيغية في مدرسة ترشيح المعلمين منذ 1890، ثم في كلية الآداب بجامعة الجزائر منذ 1901. أنجز أعمالا في بعث الثقافة الأمازيغية سيأتي ذكرها.

[2] علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، ترجمة محمد يحياتن (دار الحكمة، الجزائر، 2007)، ص ص 431-432.

[3] أنظر: غي برفيلي Guy Pervillé، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية 1880-1962، مصدر سابق، ص ص 405-407.

[4] لم يُبْدِ الأوّلان عداوةً ظاهرة للعروبة والإسلام، بينما كان الآخران معاديان لهما بشدة وصراحة. ومثلا: فقد تنصّر المحامي إيبازيزن، وتلقّب بـ"أوغسطين"، وعبّر عن معتقده في مقال « l'Evolution de la jeunesse kabyle » عام 1930: "..ليس للشاب القبائلي آلهة، ولا يمتّ بصلة إلى الحضارة الإسلامية وعبادة محمد"، ويرى خلاصَ هذا الشابِّ في اعتناق المسيحية لإجهاض القومية الإسلامية الوافدة من الشرق". ذكره Guy Pervillé، مرجع سابق، ص 406.

خطابها المستمد من الاستوغرافيا[1] الفرنسية التي ستغدو بعضُ فروعِها جزءًا لا غنى عنه من الاستوغرافيا الجزائرية، خاصة للتاريخيْن القديم والمعاصر. ومن ثمّ ظهر بعد الحرب العالمية الثانية لفيف من الكتاب المتحمّسين للقضية البربرية، استنسخوا كتابات أولئك الفرنسيين، وربما زايدوا عليهم، حتى نسبهم بن يوسف بن خدة إلى رفض التراث العربي الإسلامي تأثُّرا بالإيديولوجيتين الاستعمارية والشيوعية معًا[2]، مع أنّ بعض المثقفين الأمازيغ الوطنيين يعتبرون نضالهم يومئذ ثقافيًّا "في سبيل الاعتراف بالثقافة البربرية كمكوّن للثقافة الوطنية؛ لأنّ العروبة والأمازيغية (لا الأمازيغية وحدها) هما صفحتا نفس الورقة الجزائرية"[3].

ويبدو أن النزعة الأمازيغية حرّكها:

1. تحقير فرنسا للإسلام والعروبة، وتمجيدها للأبعاد اللاتينية والمسيحية التاريخية المزعومة للجزائر.

---

[1] Histographie: يقصد بها: 1. عمل المؤرخ الرسمي في كتابة حوليات زمانه، 2. العلم الذي يبحث في الدراسات التاريخية في مجال محدّد أو غير محدد، 3. حالة المعارف حول موضوع تاريخي معيّن، 3. الكتابات التاريخية في دولة أو مجتمع ما في مرحلة معينة، 4. تاريخ الكتابة التاريخية، 5. الكتابات التاريخية المنتمية إلى مدرسة معينة (كالمثالية، والماركسية، ومدرسة الحوليات)، كما ذكرناه آنفا.

[2] بن يوسف بن خدة، شهادات ومواقف (دار الأمة، الجزائر، 2007)، ص 232.

[3] مبروك بلحسين، في تقديمه لكراسة "الجزائر الحرة ستعيش" (l'Algérie libre vivra) المُعاد نشرها في مجلة « Sou'al » بباريس، 6 أفريل 1987. وهي الكراسة التي طبعها سرًّا عام 1949 ثلاثة من الطلبة ذوي الاتجاه الأمازيغي (بلحسين- هجرس- هنّين)، متوجّهين بها إلى قيادة حركة الانتصار/ حزب الشعب، والسلطات الاستعمارية.

2. ردّ فعل الحركتين الإصلاحية –الإسلامية، والوطنية– الشعبوية المعظِّم لشأن الإسلام والعروبة، الساعي إلى التمكين لهما، كمصدر للقيم الناظمة للحياة بالنسبة للأولى، وبشكل شعائري عام بالنسبة إلى الثانية.

3. شعور طائفة من الأمازيغ بأن في ذلك تجاهلٌ لماضي الجزائر الأمازيغي، وأنه على حساب واقعها اللغوي والعرقي التعدّدي؛ خاصة في ضوء تأثّر بعض هؤلاء بالدعاية الفرنسية.

4. الدعاية الفرنسية الحريصة على إطلاق أو إنعاش النزعة البربرية، من خلال دراسات معمّقة حول "المسألة البربرية"، أُريد بها محاولة تعويض العروبة التي نُظر إليها من زاوية الدين الإسلامي والقومية العربية على حدّ تعبير بنيامين ستورا[1]، خاصةً استثمارها المغرِض لأخطاء وتعسّفات الحكم الأموي بحق الأمازيغ إبان الفتح الإسلامي، وعواقب "الغزوة الهلالية المدمّرة" في القرن الخامس هجري/ 11 ميلادي.

5. تأثُّر بعض الأمازيغ/ البربر بالثقافة العصرية في أبعادها العلمانية والديمقراطية، النابذة لاعتبارات الدين والنَّسب، المثمِّنة للمساواة والكفاءة والعقلانية، خاصةً في ظلّ تباهي بعض "المرابطين" و"الشُّرفاء" بأصولهم على الزواوة، وشعور بعض هؤلاء بـ"هيمنة العرب والعروبة" غير العادل في نظرهم.

على أن بعض المصادر تميِّز بين ثلاث نزعات فرعية بدأت بالتبلور منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية:

– النزعة البربرية الوطنية: مثّلها في أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين خصوصًا: آيت أحمد، وعبان رمضان، ومحند آيت عمران، وعمارة

[1] Benjamin Stora, « L’Histoire de l’Algérie, sources, problèmes, écritures », in Insanyat, N° 25-26, juillet-décembre 2004, p. 217.

آيت حمودة، وعمر أوصديق، وعلي العيماش، ومعظم تلاميذ ثانوية ابن عكنون وغيرهم. سعتْ إلى تجنيد الجماهير لصالح القضية الاستقلالية، وإلى إحياء الوعي الأمازيغي من خلال ترقية اللغة الأمازيغية وبعث التاريخ الأمازيغي.

– النزعة البربرية اليسارية: جسّدها أمثال مبروك بلحسين، وصادق حجريس، وهنّين..، طالبت بالديمقراطية في إطار حركة الانتصار، والاعتراف بالتنوع الثقافي في الجزائر، وتعرّف نفسَها بـ"الجزائرية"[1].

– النزعة البربرية الراديكالية: مثلتها جماعة "حزب الشعب القبائلي" P.P.K (1948) بزعامة وعلي بناي، و"الحركة الشعبية البربرية" التي أسسها مناضلو فدرالية حزب الشعب بفرنسا من الزواوة بقيادة محند علي يحيى. انزعجت من "السياسة العروبية الاستفزازية لقيادة حركة انتصار الحريات الديمقراطية"، فاعتبرت "القبائلية أولوية"، ورفعت شعار "الجزائر جزائرية لا عربية"[2].

وقد تدمج النزعتان الأوليان في نزعة واحدة "ديمقراطية" باسم "التوجه البربري الوطني الديمقراطي"، تؤمن بديمقراطية الحياة الثقافية والتعليمية وحرية الرأي والمعتقد، دون المسّ بالوحدة الوطنية.

بينما يسِمُ البعضُ الثالثةَ بـ"الانعزالية"، باعتبار جنوحها في نظرهم إلى تفتيت الوحدة الوطنية، وجرّ البلاد إلى فلَك فرنسا، تحت غطاء تعليمي؛

---

[1] Sou’al, 6,1987, note 6.

[2] Salem Shaker (Sous la direction de-), Hommes et femmes de Kabylie, V. 1 (Edisud, Paris, 2001), p. 117.

كالدعوة إلى إدراج الأمازيغية في المدارس والجامعات، أو ثقافي كالدعوة إلى احترام الثقافة الشعبية المحلية[1].

نذكر من هؤلاء المتشدّدين: "الحاوسين متوقي"[2] صاحب "نظرة عامة على التاريخ البربري"[3]، الصادر بمدينة الجزائر عام 1949. أكّد فيه على أصالة واستقلال البربر العميقة، الذين يظهرهم التاريخ في نظره غربيين بشكل قاطع وغرباء تماما عن المشرق، وعن العالم العربي تحديدًا.

ينتصر الحواسين لأطروحته بـ"بربرية آل ابن خلدون"، بحجة ميلاد المؤرخ الشهير بتونس، بينما يعود أصل عائلته إلى إشبيلية الأندلسية التي كان وجود البربر شبه معدوم بها حسب لوتورنو[4] (1907–1971)، الذي يلاحظ أن الإسلام يضايق الكاتب في سعيه إلى الاستدلال على أطروحته، فهو (أي لحاوسين) لا يخصّ الإسلام سوى بمساحة ضيقة، حيث يمرّ سريعًا على حركة الإحياء الإسلامي في القرنين 15 و 16 ميلادي (خاصة في المغرب)، ولا يتطرق إلى الطابع الإسلامي لمقاومة الأمير عبد القادر "العربي الذي ارتكز على الجهة الأكثر عروبة من الجزائر"[5].

كما يعيب (أي لوتورنو) على الكاتب نسبة البربر إلى المقاومة الشرسة للعرب، فيصرّح أن ذلك لا ينطبق على سكان الهضاب والمناطق شبه الصحراوية الذين سرعان ما تعايشوا مع الهلاليين، الذين كانوا يشبهونهم ويعيشون مثلهم، ضاربًا مثلا على ذلك "زناتة" التي انسجمت تماما مع العرب

---

[1] أنظر أمين الزاوي، صورة المثقف في الرواية المغاربية (دار راجعي، الجزائر، 2009)، ص 57.

[2] Lhaoussine Mtouggui

[3] Vue générale de l’histoire berbère. La Maison des livres, Alger, 1949.

[4] Le Tourneau, « Lhaoussine Mtouggui, Vue générale de l’histoire berbère », Revue africaine (N. 94, 1950), p. 188.

[5] ibid., 189.

وامتنعت عن مواجهتهم[1]. ويضعّف حجته في اعتبار الحضارة الإسلامية التي ازدهرت في المدن المغاربية حضارةً إسبانية-مورسكية؛ أي بربرية-غربية، ويطالبه بالدليل، متمثّلاً بحالتي تونس وفاس اللتين تتماهيان بمخططيْهما وجامعتيْهما وأسواقهما وعمرانهما وجمعياتهما بشكل لا يقارن بالشرق منه بالغرب.

ويخلص "لوتورنو" إلى أن المنطقة قد انجذبت إلى فلك الحضارة الإسلامية والشرقية منذ القرن السابع ميلادي، وأن المسلمين مارسوا نفوذا لا ينكر على شمال إفريقيا، وأن أوروبا تحاول منذ قرن موازنة النفوذ الإسلامي، وذلك ما سيتيح لسكان المنطقة في نظره إدراك توازنهم العسير بين الشرق والغرب[2].

ويبدو أن "لحاوسين" وأضرابَه كانوا سلفًا وإرهاصًا لمن تنبّأ "لوتورنو" بأنهم "سيدركون ذلك التوازن العسير"، وسيسعون جاهدين "لتصحيح الخلل" من خلال إنتاج قيم ثقافية جديدة يستمدونها من الطبيعة ومن صلب الإنسان المحلي، بدلا من القيم "المفارقة" التقليدية التي يحمّلونها مسؤولية التناقضات الحاصلة كما سيأتي.

6. نظرة الجزائريين المُحدَثين والمعاصرين إلى التاريخ:

أ-حفنة من المؤرخين والمؤلفين بلا قرّاء؟

قال المؤرخ البريطاني "إدوار كار": "التاريخ، بالمعنى السليم للكلمة، لا يمكن أن يكتبه إلا أولئك الذين يجدون أنّ في التاريخ وجهةً ما ويقبلون

---

[1] Idem.

[2] ibid., 190.

بذلك.. كما أن المجتمع الذي فقَد إيمانه بقدرته على التقدّم في المستقبل سوف يتوقّف عن الانشغال بتقدّمه في الماضي"[1]، فهل ينطبق ذلك على الجزائريين؟.

لم يشتهر الجزائريون بالميل إلى التاريخ في القرون الماضية قياسًا إلى الأوروبيين أو المشارقة مثلا، ولا مجال للمقارنة هنا بين ما كتبه كلّ من الأوروبيين والجزائريين عن الجزائر نفسها في العهد العثماني، أو بين ما كتبه الفرنسيون والجزائريون عنها في عهد الاحتلال وبعده. وقد شهد على ذلك كبير المؤرخين الجزائريين بقوله: "..وجدنا الجزائريين، بالقياس إلى شعوب أخرى، مُقلّين في تسجيل حوادثهم وأخبارهم، وهذا في جميع العصور كما لاحظنا. فبينما تكتب بعض الشعوب الأخرى عن الحادثة الصغيرة في بلاها فتضخمها وتعظّمها حتى تصبح حادثة دولية أو قضية إنسانية لا تنسى؛ نجد الأحداث الجسام في الجزائر تهمل، فتتضاءل حتى تضيع.."[2].

وكتب في موضع آخر: "إنّ الجزائريين تركوا الأجانب، لا سيما الفرنسيين، يكتبون تاريخهم. ومن الغرابة أن ينجحَ الجزائريون في تصفية الاستعمار وآثاره في بلادهم، بينما يعجزون حتى الآن عن وضع تاريخ شامل لها...فالجزائريون اليوم يعودون لمعرفة تاريخهم إلى كتابات الفرنسيين، رغم اعترافهم في قرارة أنفسهم بأنها كتابات متحيزة وموجَّهة-كما ذكرنا-. ولا غرابة بعد ذلك أن يعود العرب إلى هذه الكتابات عن الجزائر ويعتبرونها مصادر أساسية لهذا البلد"[3].

ولعلّ من أهم ما يُستدل به على ذلك أنّ أهم رجال الجزائر في القرون الأخيرة: الأمير عبد القادر، لم يكتب عنه مواطنوه معشارَ ما كتبه عنه الأجانب،

---

[1] إدوارد كار E. Carr، ما هو التاريخ؟، ترجمة ماهر كيالي (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980)، ص 151.

[2] أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر (م.و.ك.، الجزائر، 1986)، ج2، ص 8.

[3] سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج3 (دار البصائر، الجزائر، 2007)، ص 10.

ومنهم أعداء، حيث أفردَهُ الأوروبيون الذين عاصروه أو بعدها بقليل بأكثر من 100 كتاب، بينما لم يذكُره الجزائريون أو العرب في حينه إلا عرَضًا، وربما في موارد الانتقاص[1]. وما ذلك في تقديري إلا انعكاس لضعف وعي المجتمع بذاته وواجباته، وقلّة استعداده –من ثمّ– للدخول في التاريخ كجماعة نوعية تتطلع إلى الفعل المؤثّر على الأرض وترْك بصماتها عليه بمجابهة الحاضر والتطلع إلى المستقبل، حتى شخّص مالك بن نبي مشكلةَ الجزائر والعالم الإسلامي –وبالتالي واجبَ النخبة فيهما– في "أن نصنع رجالا يمشون في التاريخ، متّخذين التراب والوقت والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى"[2].

يؤيّد ذلك أيضًا ما ذكره سعد الله في فصل التاريخ من الجزء السابع من تاريخ الجزائر الثقافي ممّا لا يقلّ عن 147 من المخطوطات والتآليف التاريخية الجزائرية المنجزة ما بين 1830 و 1954، لم يُطبع منها سوى 46 عملا نِسبتُها إلى المجموع 31.3٪؛ 31 منها في الجزائر، و12 في المشرق وتونس، و3 في باريس. كما أن أكبر كُتّاب الجزائر وأغزرهم تأليفًا في العهد العثماني: كأبي راس الناصر (ت. 1238/ 1824) مثلا، لم يحفل به الجزائريون، بخلاف الفرنسيين الذين ترجموا ونشروا بعض أعماله، كـ"عجائب الأسفار"، في المجلة الإفريقية فصولا، ثم مجموعا عام 1885، و"الحلل السندسية"– 1903، وعرّفوا بـ"فتح الإله"، في المجلة الآسيوية –1899. وإذا كان ذلك القصورُ مبرّرًا نسبيا قبل الاستقلال بالنظر إلى الحصار الثقافي الفرنسي المضروب على العربية وآدابها؛ فكيف يفسَّر فيما تلا ذلك على الرغم من جهود أمثال المهدي البوعبدلي، ومحمد بن عبد الكريم، ونور الدين عبد القادر، وإسماعيل العربي، ورابح بونار، ويحيى بوعزيز، وعمار طالبي، وسعد الله وغيرهم في

[1] أنظر ما كتبه عنه كل من المزاري الجزائري، والناصري المغربي مثلا.

[2] مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 75.

التحقيق والنشر[1]؟. ولم يفُت مالكًا بن نبي تشخيص وتحليل مصادر هذا الواقع –خاصة في أعماله الأخيرة- فليُرجع إليها[2].

قد يشهد لذلك مثلا-أيضا- مآلُ بضعةِ أعمالٍ تاريخية، ظهرت في مرحلة مفصلية من تاريخ الجزائر، تستدعي طفرةً في الوعي التاريخي[3]، بل في عاصمة ثقافية كقسنطينة تحديدا (1847–1852)، وعزَف عنها الناس. أقصد "فريدة منسية في حال دخول التّرك بلد قسنطينة واستيلائهم على أوطانها/ أو تاريخ بايات قسنطينة" (1842، أو 1847، أو 1852؟)[4] لمحمد الصالح بن العنتري الذي عمل خوجة (كاتبًا) في مصلحة الشؤون العربية في فرقة (Division) قسنطينة تحت رئاسة النقيب "بواسوني" (Boissonnet)، الموعِز إليه بوضع كتابه، الذي تأثّر فيه بضغوط الواقع والأجواء الجديدة التي أفرزها الاحتلال، وأهداه إلى دوق دومال. لذلك حاولَ فيه إثبات استمرارية ما بين

[1] نذكر (دون استقصاء) من مساهمات نور الدين عبد القادر: نشر كتاب غزوات عروج وخير الدين لمؤلف مجهول (1353/ 1934)، و"تاريخ حاضرة قسنطينة" لأحمد بن المبارك (1952)، و"تقييدات ابن المفتي" التي اقتبس منها في كتابه صفحات من تاريخ مدينة الجزائر (1965)؛ ومن تحقيقات المهدي البوعبدلي: "دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران" للزياني (1972)، ولمحمد بن عبد الكريم تحقيق "إتحاف المنصفين والأدباء في الاحتراس من الوباء"، لحمدان خوجة، (1968)، و"التحفة المرضية في الدولة البكداشية" لمحمد بن ميمون الجزائري (ط. 2= 1981)، وحقق إسماعيل العربي "كتاب سير الأئمة وأخبارهم" لأبي زكريا يحيى بن أبي بكر (1984)، ولرابح بونار تحقيقات "عنوان الدراية" للغبريني، و"مصباح الأرواح في أصول الفلاح" لمحمد عبد الكريم التلمساني، و"بايات وهران المتأخرين" لمسلم عبد القادر الوهراني، إلخ.

[2] آفاق جزائرية (1964)، القضايا الكبرى (1964)، معنى المرحلة (1970)، المسلم في عالم الاقتصاد (1972)، دور المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين (1973)، بين الرشاد والتيه (1978).

[3] لربما صدّق ذلك أنَّ تآليف القسنطينيين الثلاثة لم يكن منطلقًا فحسبُ من "تحت الطلب"، وإنما من الرغبة في الإبانة عن مكانة مدينتهم في الماضي، مما اندرست آثاره في أيامهم.

[4] ترجم إلى الفرنسية من طرف المستشرق "دورنون" Dournon عام 1930.

الحكميْن العثماني والفرنسي، ليبرر خدمته في الإدارة العسكرية الفرنسية. وكذا "تاريخ حاضرة قسنطينة" (حوالي سنة 1852 حسب سعد الله)، لأحمد بن المبارك (1204–1287/ 1790–1870)، الذي رجّح سعد الله أنه تمّ بوحي من نفس الضابط (بواسوني)[1]، على أنه لم ينشر إلا بالفرنسية عام 1913، وأخيرًا بلُغَته الأصلية بعناية نور الدين عبد القادر عام 1952. و"تاريخ صالح باي ملك قسنطينة" لمحمد الطاهر بن أحمد النقاد الذي أتمّه عام 1850 ولم يطبع، ربما لعدم استهوائه للفرنسيين على الأقل.

فقد طوى النسيانُ هذه الأعمال –وغيرها– أجيالاً (ناهيك عمّا ضاع منها)، ولم ينشر في حينه منها، في دائرة ضيقة، إلا كتاب ابن العنتري، لتقاصُر الوعي التاريخي[2] لدى هذا الجمهور، حتى شخّص مالك بن نبي غيابَ فعالية الجزائريين أيامَئذ بقوله: "مجتمع فقد حاسّةَ العُلُوّ فأصبحت هذه الحاسّةُ عنده أُفقيّة زاحفةً راقدة"[3]. وربما لأن تلك الأعمال لم تنجح في إقناع الجمهور بأن المعرفة التي أنتجتها هي معرفة ثقافية راهنة، ترتبط راهنيّتُها بمضامينها التي تستدعي بالضرورة تأويلاً متجدّدا، وتفسيرات ذات مصداقية قصوى[4]، ما

---

[1] تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، ج 7، ص 345. وهو نبذٌ من تاريخ قسنطينة من العصور القديمة إلى مقتل أحمد القبائلي سنة 1223/ 1809، غير مرتبة، ولا متناسقة، وبلا عناوين، أسلوبها مشوب بالعامية. صغير لا يتجاوز حسب الطبعة التي حققها رابح بونار عام 1971: 53 صفحة من القطع الصغير.

[2] هو الوعي بمقومات الوجود التاريخي، ممثَّلة بمعرفة ماضي وجذور المجتمع والأمة، وفهم العوامل التي كوّنتها، وإدراك حاضر الأمة وتقدير قوتها تقديرًا متزنًا، والتمسّك بهذه المقومات وحمايتها. وهذا الوعي لا يحصل إلا في عهود التقدم والازدهار.

[3] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 76.

[4] تلك هي الشروط التي حدّدها المؤرخ الألماني المعاصر راينر ليبسيوس Rainer Lepsius لحمل الجمهور على التسليم بأهمية التاريخ: Charles-Olivier Carbonell (Sous la direction de-), Les Sciences historiques de l’antiquité à nos jours (Larousse, Paris, 1994), p. 422.

بالُك إذا عرّفَ التاريخَ واحدٌ من كبار كتّابه في أوائل القرن 14هـ/ النصف الثاني من القرن 19م (أبو حامد المشرفي المتوفى حوالي 1313هـ/ 1895م) بأنه "علم الجغرافيا"؟[1].

غنيّ عن البيان في هذا السياق أن أوّل كتاب في "فلسفة التاريخ"[2] كما يحلو لبعضهم تسميتها وهو "مقدمة ابن خلدون" التي حرّرها بالجزائر، انتظرت مجيء الفرنسييْن "كاترمار" Quatremére (1850)، ثم "دو سلان" De Slane [3] لتبعث وتنتصب ملهِمًا ورائدا للناس في بابها.

ولا غرو؛ فإنّ معظم الكتابات التاريخية الجزائرية "المشهورة" قبل الحرب العالمية الأولى كانت باستكتابٍ أو تكليف من السلطات أو أعوانها كـ"الرسالة الشافية" للشيخ محمد بن يوسف اطّفيّش (حوالي 1880) الموحى بها من طرف إيميل ماسكري (Masqueray) (1843–1894)، و"الصُّروف في تاريخ سوف" لإبراهيم العوامر (1881–...) (حوالي 1351/ 1913)، و"حملة الباي محمد الكبير على شلالة" للزاوي (1255/ 1839)[4]. فلو لم يكن هذا الاستكتاب، فكم كان سيزداد فقر المكتبة التاريخية الجزائرية؟.

ولكن، لماذا نذهب بعيدا للتدليل على ضعف تقدير التاريخ ورموزه من جانب الجزائريين؟ ألم يخالفوا وصية الأمير عبد القادر بدفنه إلى جانب الشيخ الأكبر ابن عربي بدمشق، وأزعجوه بنقل رفاته من الأرض المباركة بلا مبرّر؟؛ ألم يهملوا رؤوس أبطالهم التي حملها الفرنسيون إلى بلادهم،

---

[1] سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، ج 7، ص 406.

[2] مصطلح استحدثه "فولتار" Voltaire.

[3] نشر "كاترمار" منتخبات من "المقدمة" في ثلاثة أجزاء (1858، 1862، 1868)، ثم نشرها "دوسلان" كاملة متنًا وترجمة في ثلاثة أجزاء ما بين 1861 و 1868.

[4] أكثر هذه المعلومات مستقى من أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، ج 7، فصل التاريخ.

كرؤوس بوبغلة، وبوشوشة، والشيخ بوزيان، وابنه الحسين، والحاج موسى الدرقاوي، ووضعوها في المتحف الأنثروبولوجي بباريس لعشرات السنين!؟[1]؛ ألم يسكتوا عن مواطنيهم الذين قضَوْا بمنافي كاليدونيا الجديدة وغويانا وسانت مارغريت وكورسيكا، وعن أحفادهم المغتربين المتحدّرين من أصلابهم؟؛ وكم من الجزائريين سمع بالكاتب محند تازروت، المتوفَّى عام 1973، الذي ترجم عشرات الأعمال (التاريخية وغيرها) لـ"أرنولد شبنغلر" (Spengler)، وكارل بروكلمان وغيرهما من الألمانية إلى العربية؟.

واطّردت ظاهرة قلة التوثيق والعناية بالتاريخ، فلم يكتب على سبيل المثال مذكّراتِهم من المؤرخين الجزائريين سوى محمد حربي (2001)، وتوفيق المدني (3 أجزاء 1976؛ 1977؛ 1982)، ولا مِن قادة الولايات الـ 14 الذين بقوا على قيد الحياة بعد الاستقلال (حتى 2012) إلا اثنان (علي كافي قائد الولاية الثانية- 2004، والطاهر زبيري قائد الولاية الأولى- 2008)[2]، ولا من أعضاء الحكومة المؤقتة إلا اثنان أيضا (سعد دحلب- 1990، وتوفيق المدني)، ولا من أعضاء المجلس الوطني للثورة الجزائري البالغين 34 (نصفهم إضافيون) سوى واحد (الشيخ محمد خير الدين- 1992)، ومن التاريخيين التسعة ثلاثة فقط (أحمد بن بلة، وحسين آيت أحمد، ومحمد بوضياف)[3].

وقد يكون للظروف السياسية والاجتماعية والثقافية المثبّطة دور في ذلك؛ حيث شكا المرحوم سعد الله في الستينيات والسبعينيات –مثلا–من

[1] Revue Africaine, Année 1886, pp. 79-80.

[2] لقائد الولاية الأولى (1959–1960) الحاج لخضر مذكرات خاصة بمرحلة الثورة بعنوان "قبسات من ثورة نوفمبر 1954 كما عايشها العقيد الحاج لخضر قائد الولاية الأولى". الشهاب، الجزائر، بلا تاريخ.

[3] أشار إلى ذلك جمال يحياوي: "واقع الدراسات التاريخية في الجزائر"، في أعمال الملتقى الوطني حول واقع الدراسات التاريخية في الجزائر، المقاومة والثورة نموذجا، المنعقد بولاية غرداية يومي 16–17 سبتمبر 2006 (منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007)، ص 54.

عجزه عن تسجيل أفكاره في بعض الظروف لافتقاده سكينةَ النفس بفعل تفاهة الأحداث ومعاكسة الإدارة والحوادث العامة والروتين[1]، ويأسه من مردود الإنتاج الثقافي[2]، وتسويف معادلة شهادته الأنكلوسكسونية من طرف الفرونكفونيين، الذي طالما آلَمَه وأحزنه أعوامًا أربعة[3]، واستكثار سكنٍ محترم عليه، حتى فكّر مرارًا في إحراق مخطوطاته[4]. كيف لا وقد صرّح في يومياته بنيّته التفرّغ لكتابة تاريخ الجزائر الثقافي ما بين الفتح الإسلامي ودخول العثمانيين، لولا اعتراض بعض المسؤولين في حينه!، بل اعترضوا حتى على تفرغه ستة أشهر لعمله، نقيض موقف السلطات في الدول المتقدمة من الباحثين، كذلك الأستاذ الهولندي الذي مكّنته حكومة بلاده عام 1976 من التفرّغ سنتين لكتابة تاريخ...اليمن الاقتصادي![5]. ونرى أنه لم يكن لينجز المجلدات السبعة (3-9) من تاريخه الثقافي الكبير-مثلا- لولا تفرّغه في جامعة منيسوتا (1993-1996)، ثم نشاطه لها في عمّان وبيروت أيضا (1997-1998).

بـ مقاربة الجزائريين للتاريخ في عهد الاحتلال

تباينت مقاربة الجزائريين للتاريخ في عهد الاحتلال تبعًا لمستوى وطبيعة الوعي الفكري والاجتماعي والالتزام السياسي قبل تبلور النهضة والحركة الوطنية، أي قبل 1925، وفيما تلا ذلك.

[1] أبو القاسم سعد الله، مسار قلم (دار عالم المعرفة، الجزائر، 1430/ 2009)، ج 3، ص 260.
[2] نفسه، ج 3، ص 319.
[3] نفسه، 3/ 195.
[4] نفسه، 3/ 278.
[5] نفسه، 4/ 88.

-قبل تبلور النهضة:

شهدت الجزائر مطلعَ القرن العشرين بدايات نهضةٍ ثقافية ردّدت أصداءَ زعماءِ ومصلحي القرن السابق، مثلت تعبيرًا لرفض الجزائريين الاحتلال، وتعلّقهم بالهوية الإسلامية، والتشبّث بالأرض. ثم جاءت الحرب العالمية الأولى بانعكاساتها الواسعة، فأسبغت على الجزائريين وعيًا وخبرة، وهيّأت لبروز قيادات جديدة. وأكسبت هذه التطورات النضال الوطني دفعًا قويًّا وزخما جديدا؛ أفضى إلى ظهور "الحركة الوطنية الجزائرية"، التي يمكن تقسيمها إلى "حركة وطنية سياسية"، مثّلتها الأحزاب والمنظمات السياسية والجماهيرية الخالصة، في طليعتها نجم شمال إفريقيا/ حزب الشعب/ حركة انتصار الحريات الديمقراطية؛ و"حركة إصلاحية نهضويّة"، مثّلتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. علما بأنّ الثقافةَ هي جوهرُ هويّة الأمّة، والمحرّك الأساس الفاعل في حياتها، وفي علاقاتها كلّها[1]، وما سائرُ فعاليات ومظاهر حياتها-بما فيها السياسة-سوى فروعٌ منها وخادمةٌ لها[2].

تعتبر نهاية الحرب العالمية الأولى إذن منعطفًا نحو تبلور الحركتين الإصلاحية والوطنية السياسية، فعندها ظهرت حركة وبرنامج الأمير خالد، واستبشر البعض بإصلاحات 4 و6 فبراير 1919[3]، وظهرت طلائع كتابات ابن باديس الصحفية، واستهلّ أعلام كالبشير الإبراهيمي والطيب العقبي وأبو يعلى الزواوي أنشطتهم (1920)..لذلك يمكن اعتبارها نقطة فاصلة بين المرحلتين. فإن المثلَ الأعلى الذي دعا إليه رواد النهضة ظلّ غريبًا عن الجماهير العريضة قاصرًا على أعداد من النخبة المعرّبة إلى ما بعد تلك الحرب. كما ظلّ تأسيسُ المدارس الحرة؛ وهي الروح الحيّة لتلك النفثة

[1] الطيّب برغوث، مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافة السّننيّة، مرجع سابق، ص 18.

[2] حسين مؤنس، الحضارة، مرجع سابق، ص 66.

[3] كعْمر بوليفة الآتي ذكره، الذي عدَّها "معجزة" (جرجرة عبر التاريخ، ص 376).

الإصلاحية المعبرة عن النهضة نادرًا جدّا، وتُعدُّ على رؤوس أصابع اليد الواحدة. وكان مقدَّرًا للإصلاح الجزائري النهضوي أن ينتظر إلى أواسط العشرينيات لكي يشرع في التبلور والانتظام على يد "فريق الشهاب" بزعامة عبد الحميد بن باديس.

نظر هواة التاريخ من الجزائريين إليه قبل تجذّر النهضة عمومًا كعلم يثبت موقع "المؤرخ" ضمن الفئة العالمة أو المثقفة التقليدية، وقد يُتخذ لشحذ عزيمة القوم للنهوض (كطلائع الإصلاحيين)، أو يقرّبه من السلطة ويجلب له بعض المنافع الوظيفية أو المكانة لدى النافذين (كالمثقفين الموظّفين بالعربية أو الفرنسية)، وقد تجتمع النظرتان لدى بعضهم. وتفاوتت منهجية ومضامين الكتابة التاريخية تبعًا للاتجاهات الفكرية والسياسية، وخاصة حسب لغة تكوين المؤلف أو "المؤرخ"، باعتبار اللغة وعاء المفاهيم ومحدِّد النظرات والتصورات وقالب الكتابة، وكذلك درجة احتكاكه الثقافي بالفرنسيين، حيث تأثر كلٌّ من عُمَرْ (عمرو) بوليفة ومحمد بن شنب على سبيل المثال بتقنيات ومناهج الأوروبيين، كالتهميش، والفهرسة، واستخدام علامات الوقف والترقيم، وبنية "الفكرة/ الفقرة"، والمقابلة بين المصادر ونقدها، والاستشهاد بالآثار، بينما افتقر الكتّاب بالعربية إلى ذلك.

فإذا بدأنا بمن ألّف بالعربية، وجدنا منهم الموظفين لدى السلطات الاستعمارية والمتعاونين مع المثقفين الفرنسيين، كمحمد بن شنب (ت. 1347/ 1929)[1]، وأبي القاسم الحفناوي (ت.1361/ 1941)[2]، والآغا بن

---

[1] له على وجه الخصوص: حياة أبي دلامة (رسالة دكتوراه) بالفرنسية 1922، و"نصوص حول التعليم عند المسلمين، بعددي 1897 و 1901 من Revue africaine، وتحقيقات عديدة، كتحقيق ونشر الرحلة الحجازية لابن عمار (1906)، والبستان لابن مريم (1908)، ونزهة الأنظار للورتلاني (1908)، وعنوان الدراية للغبريني (1910).

[2] اشتهر بـ"تعريف الخلَف برجال السلف"، 1906.

عودة المزاري (ت. بعد 1315/ 1897)[1]، وأبو بكر بوطالب (...)[2]، ومنهم المثقفون الإصلاحيون أو الملتزمون أو المستقلون، كحمدان خوجة (ت.1255/ 1841)[3]، وأبي حامد المشرفي[4]، ومحمد بن الأعرج السليماني (ت. 1340/ 1921)[5]، ومحمد بن الأمير عبد القادر (ت.1331/ 1913)[6]، وأبو يعلى الزواوي[7] (ت.1371/ 1952)..ركزوا جهودهم على إحياء التراث ونشر المصادر التاريخية الجزائرية من تآليف وتراجم وشخصيات ورحلات، فضلا عن اجتهادات محدودة في التأليف التاريخي.

أما بالفرنسية، فالكتّاب قلّة، أهمهم في التاريخ عْمَرْ بوليفة[8]، فيما كتب آخرون كمحمد بن أبي شنب، وبلقاسم بن سديرة (ت. 1901)[9]، وإسماعيل حامد (ت. 1924)[10]، ومحمد صوالح (1873-

---

[1] ينسب له "طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن 19".

[2] يُذكر بـ"نزهة الأفكار" الذي أشاد فيه بفرنسا. وهو ممن لم نعثر له على تاريخ وفاة.

[3] صاحب "المرآة" كما هو معروف. أصله بالفرنسية: "لمحة تاريخية وإحصائية حول إيالة الجزائر"، 1833.

[4] له مثلا "ذخيرة الأواخر والأوائل" الذي نقل سعد الله عن محمد المنوي المغربي أنه توسع فيه في تاريخ العهد العثماني والاحتلال الفرنسي للجزائر (تاريخ الجزائر الثقافي، 7/ 404).

[5] له "زبدة التاريخ وزهرة الشماريخ"، و"اللسان المعرب عن تهافت الأجانب حول المغرب"، فيه معلومات غزيرة عن الجزائر.

[6] صاحب "تحفة الزائر في تاريخ الجزائر والأمير عبد القادر" (1903) الشهيرة.

[7] نذكره قبل النهضة لاكتمال كتابه الآتي ذكره "تاريخ الزواوة" قبلها.

[8] صاحب Le Djurdjura à travers l’histoire ، 1925.

[9] معلّم، ومستشار قضائي بمحكمة الاستئناف بالعاصمة، وكاتب، من بسكرة، له خاصة: دروس في اللغة القبائلية؛ نحو اللغة العربية الفصحى؛ قاموس عربي- فرنسي، بالعامية الجزائرية؛ قاموس فرنسي- عربي، بالعامية الجزائرية.

[10] مترجم عسكري. اشتهر بكتابيه: les Musulmans français du nord de l’Afrique= (مسلمو شمال إفريقيا الفرنسيون)- 1906، و Histoire du Maghreb

1953)[1]**، وأبو بكر عبد السلام بن شعيب (...)**[2]**، وأحمد بن الفكون (الفقون؟) (مولود 1829)**[3]**، وابن القاضي (...)**[4]**، وبن علي فخّار (ت. 1942)**[5]**، أحمد بن بريهمات (...)**[6]**، ومحمد بن رحال (ت. 1928)**[7]**، والدكتور مرسلي (1856-1902)**[8] **في اللغة العربية واللّهجات والفقه وأحوال المجتمع**

=(تاريخ المغرب)- 1923، وبترجماته العديدة، كترجمة "تواريخ موريتانيا السنغالية" للإمام ناصر الدين الديماني، الذي زاد عليه تعاليق هامة (1911)، وترجمة "نور الألباب" للشيخ عثمان بن دان فوديو، المنشورة بعددي 1897، و 1898 من المجلة الإفريقية.

[1] دكتوراه آداب 1901. مترجم قضائي، أستاذ بمدرسة ترشيح المعلمين، والمدرسة العليا للتجارة بالجزائر، والمعهد الزراعي الجزائري. كان معارضا للأمير خالد. له 20 مؤلفًا، معظمها في قواعد وطرق تدريس اللغة العربية، وبعض كتابات تاريخية، منها: Grammaire, et cours d'arabe regulier ; « Nos troupes d'Afrique et d'Allemagne », R.A, n. 60, (1919) ; وخاصة La Société indigène de l'Afrique du nord 3 T

[2] تولّى القضاء والتدريس في مدرسة تلمسان، من أعماله: "استعمالات القانون العرفي في نواحي تلمسان، 1906، و"محادثات فرنسية-عربية تهمّ الجزائر والمغرب وتونس" مع "بول بور" مفتش المالية بوهران، (وهران، 1913).

[3] له ترجمات إلى الفرنسية عن الأدب العربي والتاريخ الإسلامي وجغرافيا العالم الإسلامي، وإلى العربية عن تاريخ فرنسا، مثلا: "التاريخ المتدارك في أخبار جان دارك"، 1866.

[4] اشتهر بـ"الرحلة القاصية في مدح فرنسا وتبشير البادية"، 1878.

[5] تلمساني، أول دكتور حقوق جزائري. خريج جامعة ليون Lyon بدكتوراه حول "الربا في الشريعة الإسلامية ونتائجه العملية" (1908). أستاذ القانون والشريعة الإسلامية في الغرفة التجارية بليون. له "الإنتاج الأدبي الفرنسي من وجهة نظر عربي"، روون Rouen، 1905؛ "دروس في العربية الدارجة في الجزائر ومراكش"، ليون، 1913؛ « La Représentation des musulmans algériens », R.M.M., VII (Janvier-Avril 1909).

[6] مترجم عسكري. له مثلا: معجم "اللسان يكمّل الإنسان"، بالاشتراك مع الضابط المختص في الشؤون الجزائرية لوي رين L. Rinn، 1895.

[7] من مساهماته: "السودان في القرن 16"، ترجمة عن كتاب "نزهة الحادي" للأفراني، جمعية وهران التاريخية، 1887.

[8] اشتهر بكتابه La Question indigène (المسألة الأهلية)، قسنطينة، 1904.

وغيرها. ومن الجليّ أن لِلغة التكوين والكتابة الدور الأول في تحديد طبيعة المرجعيات والمصادر الفكرية والتاريخية المعتمدة وبلورة نظرات ومواقف الأفراد والجماعات من المجتمع والحياة كما أسلفنا. لذلك يمكننا اعتبار اللغة معيارا أوليًّا لمستوى وطبيعة التدافعات الثقافية المحتملة في مجال الكتابة التاريخية الجزائرية في هذه المرحلة المبكرة.

فلنقارن باختصار –على سبيل المثال–بين كل من المزاري والزواوي من جهة، وبوليفة من النواحي الشكلية (العرض العام- الحواشي- الفهرسة- الملاحق- علامات الوقف والترقيم- التعبير..)، والمنهجية (المقدّمة والخاتمة- طبيعة المصادر وكيفية استخدامها- المخطّط- العناوين- طريقة التحليل...)، والعلمية (تناسب المحتوى مع العنوان- مدى أصالة وأهمية الأفكار- مدى أصالة وجدّة الكتاب- علاج الإشكالية- طبيعة التحليل والتحرير- جدوى النتيجة..)، ثم بين الزواوي وبوليفة (لتطرقهما إلى موضوع الزواوة/ القبائل) من الناحيتين الفكرية والإيديولوجية (أي مجموعة الأفكار والتصورات التي استخدماها لوصف وتفسير وتبرير أوضاع وآفاق المجتمع الجزائري، خاصة الزواوة) قدر الإمكان، لمحاولة استخلاص بعض مظاهر التدافع الثقافي في ما كتبوه لنكتشف مدى اتصال ذلك بالتدافعات الراهنة التي هي موضوع بحثنا.

لنبدأ بكتاب "طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن 19"[1]، المكتمل حوالي 1890، تحقيق الراحل يحيى بوعزيز، ونشر دار الغرب الإسلامي في مجلدين عام 1990. وما تزال نسبته إلى الآغا بن عودة المزاري غير محسومة وربما باطلة. ويبدو لنا أنه منقول حرفيّا مع بعض التصرّف عن "دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران" لمحمد بن يوسف الزياني (شيخ المزاري)، مضافًا إليه فصل عن مخزن

[1] عنوانه الأصلي "طلوع سعد السعود في أخبار وهران ومخزنها الأسود".

وهران من تأليف المزاري استعان في صياغته على الراجح ببعض الكتاب. يؤيّد ذلك ما نقله ناصر الدين سعيدوني عن "بودان" (M. Bodin) 1924 من أن الشائع بين متعلّمي وهران أن الكتاب من تأليف الزياني الذي تنازل عنه للمزاري لقاءَ وظيفة القاضي[1]. كما لم يستبعد هو نفسه (سعيدوني) أن يكون الكتاب من تأليف الزياني[2].

عكَس الكتاب طبيعة الثقافة العربية الإسلامية على أيامه، التي ميزتها النّزعات "الأدبية"، و"الشعرية" و"الحرْفيّة"، و"تكديس المعرفة/ الموسوعية"، ونزعة المديح التي تقابلها نزعة الهجاء المقذع في حالة السخط، والتغنّي بالماضي والتحليق في عالم الخيال، وعقدة "التسامي"[3]، حتى وصف الشيخ البشير الإبراهيمي[4] "ميراث الأجداد" بأنه: "الصّفقةُ الخاسرة التي هي رأسمالنا اليوم...، وأفكار بدائية...، وعقول تقدّر فتخطئ وتدبّر فتبطئ...، وغير ذلك مما تركنا غرباء عن عصرنا"[5]، كما وصف العلمَ في بواكير مرحلة الإصلاح بأنه: "قضايا ملفوظة، ومسائلُ محفوظة مقطوعة العلائقِ مع أدلّتها، مَجْفُوّة

---

[1] ناصر الدين سعيدوني، من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999)، ص 569.

[2] نفسه، ص 592.

[3] راجع: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، فصل "النهضة"، ص ص 41-66.

[4] رغم أنه لم يكن مؤرخًا، إلا انه اهتم بالتاريخ، كما حازت أعماله الأدبية والإصلاحية انتشارًا ومصداقية، تجعل لآرائه قيمة في هذا المجال. زيادة على أن الأدب كثيرًا ما يكون في صُلب مصادر التاريخ؛ راجع مثلا: المؤرّخون وروح الشعر، دراسة لإسهام الأدب والعلوم الأدبية في تدوين التاريخ منذ عهد فولتير، إمري نيف، ترجمة توفيق إسكندر. دار الحداثة، بيروت، 1984.

[5] محمد البشير الإبراهيمي، مصدر سابق، ج 3، ص 273.

الأرحام من أصولها، تنسلخ عليها الأعمار، وتُقطع عليها الأنفاس؛ لم يُعمل فيها فكر، ولم يرُضْها تمحيص.."[1].

لذلك تناول فيه مؤلّفه (رغم أن عنوانه الأصلي يقتصر على وهران) كل ما تيسّر له: الجزائر العاصمة وإسبانيا وفرنسا والأتراك العثمانيين، وتطرق إلى أجيال من العلماء والأولياء والأمراء والحكام، وتوسع في الحديث عن النظام الإداري العثماني في الأناضول والجزائر وتونس وليبيا. كما أسهب في التأريخ لأجناس أوروبا، وسكان فرنسا وإسبانيا وملوكهما، وجغرافية الأرض، وفي أصول الأتراك الآسيوية، ونزوحهم إلى آسيا الصغرى، وذكر ملوكهم وسلاطينهم إلى أيامه. وتطرق إلى الأندلس الإسبانية، وحكام بني أمية شرقا وغربًا، وإلى الخلفاء الفاطميين، وأمراء المرابطين والموحدين والزيانيين والمرينيين والسعديين.

يعكس الكتاب واقع الأدب في عصره، فكلُّه مسجوع، وفي أسلوبه شيء من ركاكة وبعض عامية، تتخلله بيانيةٌ ظاهرة تجعله أقرب إلى الأدب منه إلى التاريخ بمعناه الحديث، كقوله "أعرضنا عن ذكرها صفحًا وطوينا عنها كشحًا" (1/ 325)، و"سبب قيام درقاوة أهل الحالة الدالّة على ذمّ وشقاوة" (1/ 301)؛ "فجمع عساكره المنصورة (أي الباي المقلّش) وجيوشه المؤيَّدة المبرورة، وخرج له (أي إلى الدرقاوي) من ديوانه بالبحور الزواخر وبالرجال السادات الكرام الزواجر.." (1/ 324)، وهي العبارة التي يمكن اختصارها إلى الخُمس بالقول "فحشد قواته، وقصده". وفيه حشو واستطراد، حتى ترك مدينة وهران كما ذكرنا –خاصة في المقصد 4 "الدول التي حكمت الجزائر" الذي يشغل نسبة 83٪ من الكتاب– وتاه في تواريخ الشرق والغرب.

---

[1] "لا يبني مستقبل الأمة إلاّ الأمة"، البصائر، 13 ربيع الثاني 1355/ 3 جويلية 1936، مجلد 1، ص 212.

كما لم يسلم من الأخطاء اللغوية والنحوية والصرفية، ولا يعرف (المخطوط) قواعد الكتابة الحديثة كعلامات الوقف والترقيم، وكذلك الهوامش والإحالات والفهارس والخرائط شأن الكتابات التقليدية، وليس له مقدمة ولا خاتمة ولا عناوين، ويتوقف عن ذكر أسماء المصادر عند الصفحة 239 من الجزء الأول، ويغلب عليه سرد المعلومات دون تحليل. هذا من الناحية الشكلية والمنهجية.

أما من ناحية المضمون، فالكتاب بلا إشكالية، ومضمونه لا يتناسب مع عنوانه كما ذكرنا. وتكثر فيه الأخطاء التاريخية العلمية، خاصة بالنسبة لأوروبا، ثم للدولة العثمانية، وفي المعلومات الجغرافية المتعلقة بالبلدان والقارات. ومعلوماته وأفكاره مُعادَة (باستثناء بعض ما تعلّق بمخزن[1] وهران) وذاتية تجدُّ في مدح قومه المخزنيين والافتخار بخدماتهم للسلطة أيًّا كانت "إنّ كلَّ دولةٍ سورُها الحصين المخصوص هو المخزن"[2]، حتى في تنكيلها، وسبيها لنساء المعارضين وذراريهم وهم مسلمون[3].

كما يزهو بِذكر تفانيه وقومَه في خدمة السلطات الاستعمارية: "وصار (أي والده محمد المزاري) شوكة في عين الأعداء (المجاهدين) كعمّه (مصطفى بن إسماعيل[4]) وأسلافه.."[5]. فالمؤلف يجري على مواقف أسلافه المخزنيين في

---

[1] المخزن: قبائل موالية للسلطة، ذات صبغة فلاحية عسكرية، مهمتها استخلاص الضرائب والجبايات وإخضاع الرعية للسلطان. تنوعت أسماؤها بتنوع الأقاليم التي تستوطنها، فهي مخازنية، أو زمول (جمع زمالة)، أو دوائر، أو عبيد، أو مكاحلية، أو عزارة.

[2] طلوع سعد السعود، ج 2، ص 116.

[3] نفسه، مثلا ج 1، ص ص 302، 304، 312.

[4] مصطفى بن إسماعيل هو عمّ والدِ المزاري (محمد). شغلا وظيفة كاتب الآغا لدى الأمير عبد القادر، قبل أن ينضمّا إلى الفرنسيين في شعبان 1251/ ديسمبر 1835.

[5] طلوع سعد السعود، ج 2، ص 290.

مولاة السلطات بلا تحفّظ، ويخصّ السلطة القائمة، أي فرنسا "الفرانسيس" وهي الدولة التاسعة من الدول التي حكمت الجزائر بثلث الكتاب تقرّبًا إليها، معتمدا لهجة محايدة أو معادية في الحديث عن جهاد الأمير عبد القادر "فابتدأهم الأمير (أي الدوائر والزمالة) من قلّة عقله بالحرب وقد (أي بعدما) طلب زعيمهم مصطفى بن إسماعيل من دوميشال الدخول في طاعة الدولة الفرنسية"[1]. ويقدح في حلفائه "الحشَم أهل الظلم والمكر والشتم.." (2/ 115)، و"بنو عامر أهل الخديعة الكثيرة وفعل المناكر وجرّ الهزيمة على المِلِك ولو كان هو الطاير" (2/ 116). فالدولةُ القائمة (وهو المخزني) عنده محور الحياة ومعقد الآمال ومصدر الخير، والرعيةُ خزانتُها، وأهل البادية مصدر الفتن.

أما قيمته الأساسية فتكمن فيما أورده عن مخزن وهران، وبعض تفاصيل الأحداث ومواقف الأطراف المختلفة من التطورات السياسية في الغرب الجزائري أواخر العهد العثماني وبدايات الاحتلال الفرنسي.

وقد تنطبق كثير من هذه الملاحظات على كتيّب أعيد طبعه مؤخرًا هو "تاريخ الزواوة"[2] لأبي يعلى الزواوي أحد كبار رجال الإصلاح الإسلامي والاجتماعي في الجزائر، الذي بدأ التفكير فيه منذ كان موظفًا في قنصلية فرنسا بدمشق عام 1912، وأتمّه سنة 1337/ 1918، ثم نشره في 1343/ 1924.

الزواوي شيخ إصلاحي ذو ثقافة إسلامية معتبرة، لا يمتدح الزواوة لإعلاء شأنهم وتفضيلهم على العرب، أو لبثّ الفكرة الانعزالية، بل لإعادة الاعتبار إليهم أمام حملة الطاعنين عليهم في نسبهم ودينهم ومروءتهم، الغاضّين من كرامتهم.."مِنْ أجلافٍ من أعراب الوطن، وسخفاء العقول من

[1] نفسه، ج 2، ص 113.

[2] أبو يعلى الزواوي، تاريخ الزواوة .منشورات وزارة الثقافة، 2005. في 164 صفحة، نصفه ملاحظات وتعليقات المُراجع سهيل الخالدي.

حُضَّر المدن"[1]، ويذكر من دوافع تأليفه لكتابه في سياق ذكر فضائل العجم في فصل "الزواوة وعلماؤهم" ناعيًا على مَن أثار حفيظتَهُ وحمّسهُ لذلك: "ولكنَّ العرب العوامّ، بل وغير العوامّ مغرورون ومخدوعون"[2]. ولو كان خلاف ذلك لما نسب الزواوة إلى حِمْيَر بل إلى الآريين. فدوافعه إذن دينية واجتماعية وليست قومية أو عرقية.

أهم ما ميّز كتابه من الناحيتين الشكلية والمنهجية: انعدام الهوامش والفهارس والملاحق والخرائط (التي ذكر قيمتها ص 112)، والمقدمة والخاتمة، واطّراد السجع، واقتصاره على المصادر الإسلامية كابن هشام، وابن خلدون، والمسعودي، وابن الأثير، والمَقَّري، وابن الخطيب، والواقدي، وابن فرحون، وابن الكلبي، والطبري، وأحمد بابا، والغبريني، والسهيلي، وابن خَلِّكان، والسخاوي.

وحجمه 81 صفحة، تنخفض إلى 60 صفحة من قطع كتاب بوليفة "جرجرة عبر التاريخ" الآتي ذكره (365 صفحة)، أي سدسه خلا ملاحق الأخير؛ وهو الكتاب الذي يتناول في الظاهر نفس الموضوع وسيأتي الحديث عنه.

أما من الناحية العلمية، فالمحتوى لا يتطابق مع المضمون باعتراف الكاتب إذ يصرح أن كتابه ليس تاريخًا للزواوة وإنما في "النسب والفضائل والخصائص والمحامد وغير ذلك مما يُقتدى به وينشّط أولي الهمم إلى الإتيان بمثله.."[3]، وأن قيمته "في المعنى والإفادة والخدمة الجليلة"[4]. فهو كتاب تقريظ للزواوة وتذكير لهم بفضائل وسجايا أسلافهم للتمسك بها، وتصور المؤلف

---

[1] نفس المصدر، ص 121.

[2] نفسه، ص 122.

[3] نفس الموضع.

[4] نفسه، 120.

للإصلاح الديني والتربوي ودعوته إليه، يتضمن معلومات اجتماعية ودينية وثقافية حول الأعلام والعادات والتقاليد والزوايا في بلاد الزواوة أكثر منه تأريخًا لهم، كما يتضح من فصوله: فضل علم التاريخ- نسب الزواوة- محامد الزواوة وخصائصهم- زوايا الزواوة وعلماؤهم- بعض عادات الزواوة- الإصلاح المطلوب- الإصلاح الإسلامي- لائحة نظام التعليم وبيان طرقه- تتمة أجواد ونجباء الزواوة.

كما يفتقر الكتاب إلى إشكالية واضحة. وفيه بعض أخطاء تاريخية كخطئه (وكذلك المراجع سهيل الخالدي) في كتابة اسم قاتل ولي عهد النمسا عام 1914 "جافر يو إير برنسيب"، والصحيح "غافريلو برنسيب". ولم يقدم لنا استنتاجا في نهاية المطاف.

وتكمُن مساهمة الكتاب الأساسية في نظرة صاحبه القرآنية إلى موضوع الأمازيغية، التي تعتبر تعدّد الأعراق واختلاف الألسن آيةً من آيات الله في الخلق وسببًا للتعارف، لا ذريعة إلى الانعزال، وأنَّ أكرمَ الناس عند الله أتقاهم، وساهم بالتالي في كبح جماح الفكرة الانعزالية إلى حين.

أما بوليفة (1868–1931) فمعلّم وكاتب جزائري باللغة الفرنسية، متخصص في الثقافة الأمازيغية، ذو منطلق قومي-تحديثي نتج عن تكوينه بالفرنسية، في ظل الرهان الاستعماري على التمييز العرقي بين سكان الجزائر العرب والأمازيغ في سبيل إضعاف جبهة مقاومتها الثقافية والاجتماعية.

نشأ يتيم الأب، أدخله خاله إحدى المدارس الفرنسية الأولى بمنطقة الزواوة عام 1875. وبعد تمرّن في مدرسة ترشيح المعلمين (النورمال) ببوزريعة عام 1896 تخرّج معلّمًا معاونا، ولم يُعترف به معلّما للتعليم الابتدائي العام إلا في 1922. عمل مدرّسًا (معيدًا) للأمازيغية في مدرسة

ترشيح المعلمين منذ 1890، ثم في كلية الآداب بجامعة الجزائر منذ 1901[1]. أنجز أعمالا في بعث الثقافة الأمازيغية بإيعاز من الفرنسيين في الغالب، منها: "السنة الأولى لتعلّم اللغة القبائلية" (Une première année de langue kabyle) (1897)؛ "المعجم القبائلي- الفرنسي" (Lexique Kabyle-français) (1904)؛ "مجموعة من الشعر القبائلي" (Recueil de poésies Kabyles) (1904) الذي اعتبره مولود فرعون "كتاب الشباب القبائلي"[2]؛ قانون عدني (Kanoun d'Adni) (1905)؛ "نصوص بربرية من الأطلس المغربي" (Textes berbères de l'Atlas marocain) (1908)؛ "منهج اللغة القبائلية –للسنتين الأولى والثانية" (Méthode de langue Kabyle 1° & 2° année) (1913).

يتميز كتاب "جرجرة عبر التاريخ" من الناحيتين الشكلية والمنهجية بالعرض المنطقي المتسلسل، فهو يستهل –على سبيل المثال-بتحديد خصائص السطح لإبراز أثره في عزل البلاد، وتمكين أهلها من حماية استقلالهم. بينما لا يتطرق الزواوي إلى ذلك ربما لضعف المناسبة، بالنظر إلى تركيز بوليفة على استقلال الزواوة، بينما لا يضع الزواوي ذلك في الحسبان. ثم يتطرق إلى ضعف مواردها الطبيعية ليبرر حاجتها إلى التفاعل مع الخارج من أجل استكمال أسباب الوجود، ومن ثم تفسير تفاعلها مع حضارات البحر المتوسط. كما يستخدم بوليفة الهوامش والفهرسة والملاحق، وأدرج

---

[1] Salem Shaker, Hommes et femmes de Kabylie, op.cit., Tome 1, p. 119.

[2] Les poèmes de Si Mohand (Editions Minuit, Paris, 1960), p. 11.، حيث قال: "on le conserve comme double d'une mémoire sujette à l'oubli. Il est le livre des jeunes kabyles".

أي: "يحفظ كنسخة من ذاكرة معرَّضة للامّحاء". وقد أعادت نشره حديثا تسعديت ياسين بباريس 1990.

خريطة كبيرة ومستوعبة لبلاد الزواوة/ القبائل في آخر كتابه، لا شك أنها من إنجاز الفرنسيين[1].

وهو يعتمد المصادر المادية لإثبات الوقائع، وذلك كائنٌ طبعا في سياق ما فرضته عليه وضعيته العلمية بين الفرنسيين من البحث الميداني، حيث جزم بازدهار المنطقة الساحلية من الزواوة في الماضي-علي سبيل المثال- بالنظر إلى ما عاينه من آثار الوجوديْن الفينيقي والروماني بها[2]. ومصادره المكتوبة كلها، وعددها 38، فرنسية-ينقل عنها بلا نقد أو تمحيص- باستثناء "تاريخ البربر" (ترجمة دوسلان De Slane) لابن خلدون، و"بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد" (ترجمة ألفرد بل A. Bel) لشقيقه أبي زكريا يحيى.

وعلامات الوقف والترقيم موجودة عنده، ويضع عناوينَ مباحثِه في صدر كل فصل لبيان محتوياته، وهناك مقدمة، وخاتمة طويلة (44 صفحة من أصل 377).

بينما تنطوي مضامينه على تثمين النظم والنزعة الاستقلالية لزواوة، أي ما يعرف اليوم بالقبائل الكبرى التي تشغل الجانب الغربي من بلاد القبائل، ومقاومتهم للدخلاء على مرِّ العصور، وتأكيد انفتاح القوم على جميع حضارات البحر المتوسط وإفريقيا، مع نقد بعض القيم والممارسات

---

[1] أنجز الفرنسيون أولى خرائط الجزائر الحديثة، كخريطة العقيد كربوتشيا Carbuccia لإقليم باتنة بمقياس 1/ 10.000 عام 1850، وخرائط ماكّارثي O. Mac-Carthy لمقاطعات الجزائر، ووهران، وقسنطينة، بمقياس 1/ 3.00.000 عام 1865، وخريطة العقيد ديريان Derrien لنواحي وهران بمقياس 1/ 40.000 عام 1874، وغيرها من أعمال شان لوي Chan louis، وكارات Carette، وبيليسيي Pellissier حول مواضيع شتى، كالطرق الرومانية القديمة، وطرق العهد الإسلامي إلخ.

[2] S.A. Boulifa, Le Djurdjura à travers l'histoire depuis l'antiquité jusqu'à 1830 (J. Bringo, Alger, 1925), p. 18.

السلبية من أجل تبرير إخفاق الجنس البربري في بلورة الحس القومي وتحقيق وحدته كما يرى، دون أن ينسى الإشادة برسالة فرنسا الحضارية في بلاد القبائل ونبذ ما يخالفها. مما قد يوحي إلى القارئ أنَّ أولويةَ الكاتبِ نيلُ استحسانِ أساتذته الفرنسيين، خاصة وأن هؤلاء طالما أكدوا على "التباينات" الثقافية والحضارية بين العرب والبربر، وترشيح هؤلاء لتبنّي رسالة فرنسا.

من ذلك تثمين القوانين (Kanuns) العتيقة في أكثر من موضع، وذهابه إلى أن حرص الزواوة على استقلالهم وصفائهم بلغ حدَّ الامتناع عن مصاهرة سكان السهول (الأقل صفاء) إلا إذا تعهّد الزوجان بالاستقرار في الجبل واعتماد نمط العيش القبائلي"[1]، واعتبار ابن خلدون بربريّا[2]. لكنه ينعى على القبائل عجزهم عن إنتاج الحد الأدنى من التجانس الاجتماعي والتوافق السياسي الكفيل بتجميع طاقات الجنس البربري الحيوية بفعل ترسخ الروح الذاتية/الإقليمية والضيقة[3]؛ منتهيًا إلى أن نقص التنظيم والانضباط تجعل الإفريقي[4] عاجزًا عن إنجاز أي عمل بوسائله الخاصة[5]، مقتفياً في ذلك آثار المؤرخين الفرنسيين؛ فحكم بذلك على الزواوة بالخلود في أجواء العجز وانعدام الطموح!.

---

[1] Ibid., p. 368.

[2] Ibid., p. 16.

[3] Idem.

[4] يقصد الجزائريين، والزواوة تحديدا؛ إذ يتحدث عن هبّتهم لمواجهة احتلال الإسبان لبجاية وجيجل وتهديدهم مدينة الجزائر مطلع القرن 16، وافتقارهم يومئذ إلى خطة وقيادة.

[5] Boulifa, op. cit., p. 91.

وأكّد –في سياق أطروحة التنوع الثقافي–وجود مسيحيين ووثنيين في جزائر القرن 11 ميلادي[1]، فهل قاله اقتناعًا، أم استرضاءً للفرنسيين؛ تأصيلا وتزكية للتنوع الثقافي الذي روّجوا له من أجل تطبيع وجودهم في الجزائر؟.

ربما كانت نزعته القومية وراء هجومه على الهلاليين، الذين اعتبرهم "غزاة"، دفعوا في القرن 5 هـ/ 11م، الذي يعتبره القرن الأكثر اضطرابا في تاريخ بلاد البربر، القبائل البربرية إلى مرتفعات التل أو رمال الصحراء الحارقة[2]، ونسبته خير الدين وعروج إلى القرصنة[3]، والتنديد بأخلاق الترك "الفاسدة" التي "نجح المجتمع القبائلي في اتقاء تأثيراتها الضارة، التي لم تلامس مفاعيلُها المشؤومةُ الجهاتِ العليا من البلاد إلا بشكل سطحي"[4].

وينهي كتابه بتمجيد فرنسا والتوسّل إليها كيْما تكمل مهمتها الحضارية في بلاد القبائل، ذاهبًا إلى أن "الأمة البربرية غدت أغنى وأخصب مما كانَتْهُ زمن روما، فلتقم فرنسا باستصلاحها وبذرها بكثافة؛ فالجَنَى لن يكون سوى طيّبا. إن المستقبل مفعم في نظره بالآمال إذا فكرنا كيف كانت بلاد البربر على المدى مهد تجدّد الحضارات الغابرة..ويبقى المستقبل لإفريقيا أين لن يتأخر ظهور ولايات متحدة مستقبلية"[5]. ويتمنى في الختام "أن يتخذ بربريّ اليوم من حضارة أمه بالتبنّي–فرنسا– مشعلاً للحرية ومقرًّا للعدل والحقيقة في الدول الحرة المستقلة لإفريقيا المستقبل المتحضرة المنعتقة"[6]، دون أن يفوته تخصيص صفحات للتنديد بثورة وثوار 1871 وتحميلهم مسؤولية

---

[1] Ibid., p. 340.
[2] Ibid., p. 24.
[3] Ibid., p.85.
[4] Ibid., p. 368.
[5] Ibid., p. 376.
[6] Ibid., p. 377.

خراب البلاد، رغم أن إطار الكتاب لا يتجاوز سنة 1830، مما قد يكون أملاه الهوى أو التقيّة أو المصلحة.

ومن هنا يتضح تباين نظرة الكاتبين إلى التاريخ؛ فبينما يراه الزواوي مدرسة للتربية كما في مقدمته: "فضل علم التاريخ لا يُحصر فيُحدّ، ومنافعه لا تُستقرأ فتُعدّ، وإنما هي بالإجمال تمييز الفضيلة من الرذيلة، والمحمَدة من المذمّة، والشجاعة من الخيانة، والشهامة من السفاهة، والنجابة من الدناءة.." إلى أن قال "إن علم التاريخ يزيد في العقل والإيمان..إلخ"[1]؛ يعتبره بوليفة منهلاً للعزة القومية البربرية بمرجعية أوروبية، حيث يقول في المقدمة: "هدف أبحاثنا بيان كفاح الزواوة في سبيل حرياتهم الاجتماعية والسياسية وتحديد أهم الأحداث التاريخية ذات الصلة باستقلال القبائل، الذي نشّطه ودعمه على الدوام مثَلٌ أعلى ديمقراطي"[2]. وما ذلك إلا لانطلاقه من فكرة "تنويرية" تأبى على الإنسان أن يستمد قيمه من جهة مُفارقة، أي من خارج نفسه (أو من خارج الطبيعة)، ما قد يرجعنا إلى نظرية المعرفة التي تُعنى بمصادر ومضامين وطرق المعرفة البشرية، وانقسمت على أساسها الحضارت.

لذلك قد يبدو كتاب بوليفة أكثر إقناعًا ومصداقية من كتاب الزواوي من الناحية العلمية على الأقل، في ظل زحف الحداثة وانكفاء المفاهيم والأساليب التقليدية. ولا غرو فقد كان الزواوي أستاذَ نفسِه كما وصفه أحمد الرفاعي شرفي[3]، خلافًا لبوليفة خرّيج المدرسة الفرنسية. كما أنَّ الزواوي عانى الخَصاصَة جرّاء تقتير الإدارة الاستعمارية عليه، حيث كان مرتّبُه عُشر

---

[1] الزواوي، مصدر سابق، ص 87.

[2] Boulifa, op. cit., p.v.

[3] أحمد الرفاعي شرفي، الإمام أبي يعلى الزواوي (دار الهدى، الجزائر، 2011)، ص 8.

مرتب أقرانه من المتعاونين مع الاستعمار، ويفتقدُ البيئة العلمية العصرية ودعمَ "المجتمع المفيد" على عكس معاصِره.

وقد تأثّر ببوليفة كوكبةٌ من تلاميذ المدارس والثانويات الفرنسية وطلبة الجامعة وغيرهم، ممن قرأوا له، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، وصاروا روّادًا لتيار ثقافي جزائري جديد هام، كجون عمروش، ومولود فرعون، ومولود معمري، حيث ذكره الصادق هجرس (ذي الاتجاه الأمازيغي-اليساري) فيمن كانوا يطالعون لهم في المرحلة الثانوية في الأربعينيات[1]. لذلك اعتبره سالم شاكر "رائدا للنهضة البربرية"[2].

لكن "المحافظين" أو الإصلاحيين من فريق الشهاب على وجه الخصوص سيقفزون قفزة نوعية بين الحربين من خلال بضعة أعمال معلمية، استدركوا فيها كثيرا من نقائص كتابات الجيل السابق، وستغدو مراجِعَ لمعظم الجزائريين، خاصة وأنّ بعضَهم كان مزدوج اللغة، رغم أنهم لم يتخلصوا تمامًا من ثقافة عصر الجمود.

- **بعد تبلور النهضة**

تطورت نظرة الجزائريين إلى التاريخ بعد تبلور النهضة، فغدا مادةً لإثبات وجود الشعب الجزائري وتأكيد هويته العربية الإسلامية أمام الغزو الثقافي وجهود الإلحاق السياسي، التي استُخدم فيها التاريخ لإسباغ شرعية على الوجود الاستعماري.

فقد ركزت الكتابات التاريخية الاستعمارية، الصادرة أساسًا عن "مدرسة مدينة الجزائر"، على مراحل اعتبرتها رأس جسر لشرعنة وتبرير

---

[1] Sadek Hadjeres, Culture, indépendance et révolution en Algérie (Temps actuels, Paris, 1981), p. 51.
[2] Salem Shaker, op.cit., Tome 1, p. 119.

الاستعمار الفرنسي وأعماله كما أسلفنا، خاصة المرحلة الرومانية-البيزنطية وطبيعتها اللاتينية-المسيحية على حساب الحقبة الإسلامية المديدة، التي قدمها "غوتيي" (على سبيل المثال) كقرون غامضة أو مظلمة[1]، وفترات تقهقر واستبداد[2]. واستثار ذلك ردود فعل جزائرية متزامنة مع نضج الحركة الوطنية في فترة ما بين الحربين تزعمها الإصلاحيون من "فريق الشهاب" الباديسي، في مقدمتهم مبارك الميلي، وتوفيق المدني، تركزت أعمالهم حول عرض التاريخ الجزائري باعتباره وحدةً متكاملة، أصيلة ومستمرة، وإبراز البطولات والمآثر، وحركات مقاومة المحتلين. واكَبَهُم آحادٌ ممّن كتبوا بالفرنسية زاد عددهم بعد الحرب العالمية الثانية.

لكن، تباينت اتجاهات هؤلاء وأولئك بالتدريج كما سنحاول بيانه، باعتبارها البذور التي تبرعمت وتفرعت عنها النظرات والتصورات الراهنة للتاريخ ودوره في تحديد هوية وآفاق المجتمع.

حاول هؤلاء الرواد كتابة تاريخ جزائري عامّ ضاربٍ في القِدَم، يمتدّ من عهد التأسيس الأمازيغي- الفينيقي إلى التاريخ المعاصر، بل يحاول الغوص في ما قبل التاريخ، لكن بنفَسٍ محدود وأسلوب عام، لا يرومُ البحث عن مرجعية بقدر ما يحاول إثبات عراقة المجتمع والوطن الجزائريين؛ سعيًا إلى إبطال دعاوى "العجز الذاتي" المغاربي، و"دور الظلّ الأبدي" للغزاة الأجانب، التي طالما ردّدها المؤرخون الفرنسيون كما ذكرناه آنفا.

ركزت هذه الكتابات الجزائرية على الجذور العربية الإسلامية للجزائر، فاهتمّت بالتاريخ الإسلامي، كما ببعْث التاريخ الوطني لإبراز انتماء الجزائر العربي والمغاربي والإسلامي، وإيقاظ وشحذ الإحساس

---

[1] Siècles obscures.

[2] Régression despotique.

بالخصوصيّة الجزائرية، وإمداد الجزائريين بأسباب الإباء والعزّة، وعوامل الوحدة والقوة كرد فعل طبيعي على إنكار الخصوصية الجزائرية ونفي صلة الجزائر بالمشرق من طرف المؤرخين الفرنسيين والاحتلال الذي كان ينكر عليهم خصوصيّاتهم، ويسعى جاهداً لمحو ذاكرتهم[1].

وقد تجلّى ذلك الاهتمام في بعث سيَر ومآثر كبار الشخصيات التاريخية الإسلامية والمغاربية والجزائرية على أعمدة الصحف، ومن خلال المحاضرات، والتعليم الحرّ، وإصدار بضعة أعمالٍ تاريخية تأسيسية، أهمها:

-"تاريخ الجزائر في القديم والحديث" للشيخ مبارك الميلي (1898-1945) الصادر جزؤه الأوّل سنة 1347هـ/ 1928م، والثاني سنة1351هـ/ 1932م. ومثّل نقلةً نوعية نحو تحديث الكتابة التاريخية العربية، لاستعانة المؤلف بمن ترجم له النصوص الفرنسية ودلَّه على أساليبها[2]، واجتهاده في تحري المنهج العلمي في عرض النصوص، والتسلسل التاريخي. فكان إنجازاً كبيراً، وسنداً معنوياً معتبرا للحركة الإصلاحية والوطنية، وسلاحاً ما برح الإصلاحيون يستخدمونه لإثبات عظمة ماضي الجزائر وتأكيد شخصيتها العربية الإسلامية، وحثِّ الجزائريين على النهوض من كبْوتهم واستعادة أمجادهم؛ حتى اعتبر بعضُهم الميليّ المؤرّخَ الذي بعث الأمة الجزائرية، ونعَتَ المدنيُّ كتابه هذا بأنه "خير كتاب" أُخرج للجزائر في عصرها الحديث[3]. ذلك

---

[1] قدّر الإصلاحيون كذلك أهمية المناسبات التاريخية، أنظر مثلاً الشهاب، م 1، ص 329؛ م 14، ص168.

[2] يقول توفيق المدني أنه عرّب للميلي كثيرا من الأبواب والفصول من مختلف كتب التاريخ الفرنسية، وأمضى معه بالعاصمة 20 يوما في المراجعة والتحقيق والتنقيح، كما ذكر في البصائر، عدد 26 (26 ربيع الثاني 1367/ 8 مارس 1948)، ص 4. وأشار الأستاذ قصيبة في نفس العدد إلى استعانة الميلي ببعض العارفين بالفرنسية بالأغواط.

[3] البصائر، 26 ربيع الثاني 1367/ 8 مارس 1948، م 1، ص 208.

على الرغم من بعض النقائص، كإهمال ذكر المصادر إلاّ لماما، والأجزاء، والصفحات، الذي قد يعود إلى جرْيهِ على نهج القدامى من الاقتصار على ذكر الكاتب دون الكتاب (غالبا) والأجزاء والصفحات، وتصرّفه هو شخصيًّا بالتنقيح لتنسجم الترجمة الركيكة مع أسلوبه الخاص، وتسليمه بالروايات القديمة كخطبة طارق بن زياد بالعربية جنودَه البربر حديثي الإسلام، وإحراقه المزعوم سفن الفتح منعًا للمجاهدين من الفرار، وفيه تغريرٌ بالمسلمين ومخاطرة قد تحرّمهما الشريعة.

– و"كتاب الجزائر" لتوفيق المدني (1899–1983)، الصادر عام 1351هـ/ 1932م، الذي حاول تقديم تاريخ وطني جزائري، حرص فيه على تفنيد الطّروحات الاستعمارية التي صمّت الآذان بمناسبة "المئوية"، وتأكيد استمرار الدولة الجزائرية عبر التاريخ، وتبلورها على وجه الخصوص إبّان العهد العثماني. كما ألّف المدني حولية "تقويم المنصور" في 5 أجزاء، صدرت بين 1922 و 1929، غطّت جغرافية وموارد وإمكانات الجزائر، ومراحل حضارتها العربية الإسلامية[1]. فضلا عن "تاريخ شمال إفريقيا، أو قرطاجنة في أربعة عصور" (تونس، 1927)، و"محمد عثمان باشا داي الجزائر 1766–1791" (1356/ 1938)، وغيرها مما سيصدر بعد الحرب العالمية الثانية.

أما فترة الفتح الإسلامي، التي ستغدو محلّ تجاذب وتأويلات متباينة بين فئتين من الجزائريين؛ فقد عالجها الإصلاحيون في نظرنا بمزيج من محاولة تحقيق الموضوعية التاريخية، وميلٍ إلى العاطفة واعتماد الأفكار المسبقة والرسمية، القائمة على "عصمة الجماعة الإسلامية"، التي غلبهم عليها اعتقادُهم بتفوق وخيرية الأمة المطلقة، وشعورهم بضرورة الجدّ في إسقاط

[1] صدرت الأجزاء الثلاثة الأولى بتونس أعوام 1922؛ 1923؛ 1924. أما الرابع والخامس فصدرا بالجزائر في 1926، و 1929 على التوالي. و"المنصور" اسم مستعار للمؤلف.

الطّروحات التاريخية الاستعمارية، وتوحيد الجزائريين وشحذ عزائمهم ولو بإفساح المجال قليلا للعاطفة والحماس ومجاملة الذات، حتى اعتبر أحد الباحثين أن نزعتهم "الجماعية" حالت دون تمكُّنهم من كتابة تاريخ موضوعي[1].

يتجلّى هذا المنهج-على سبيل المثال-في اتفاقهم الضمنيّ على استعادة كثير من الصّيغ القديمة المثالية، كما يتضح من هذه الاقتباسات النموذجية التي تعكس نمط خطاب الإصلاحيين في هذا المجال:

"تنازلَت (أمة البربر) عن لسانها للّسان العربي عن طوْع واختيار...وبذلك أصبحت الأمة البربرية كلّها أمةً عربية"[2]؛ "..لكنهم يمتازون (أي العرب) عن الفاتحين سواهم ممّن تقدّم أو تأخّر بأنهم لم يفتحوا وطنًا لامتصاص خيراته ولا لسلب حريّته"[3]؛ و "لقد ساس العربُ البربرَ سياسةَ الإخاء والمساواة حقًّا، فتركوا لهم أراضيهم، ولم يثقلوا كاهلهم بالضرائب"[4]، وغير ذلك.

وتتأكد النزعة المثالية في سياقات أخرى كثيراً، كما نجدها لدى الإبراهيمي-مثلاً-في إحدى المحاضرات. فبعدما نسبَ إلى بني إسرائيل كلَّ ما عُرف عنهم في التاريخ من مواقف مُشينة تجاه الأنبياء والنصوص المقدسة والشريعة الموسوية؛ نراه ينفي ضمنيًّا حقائقَ معلومة من التاريخ الإسلامي؛ كارتداد طوائف من العرب بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلّم، واختلاط الأمور ونشوب الخلافات والفتن في عهد الراشديْن عثمان وعلي

---

[1] Mohammed Harbi, « présentation », NAQD , Histoire et politique N° 14/15, Automne/Hiver 2001, p. 5.

[2] محمد البشير الإبراهيمي، آثار، مصدر سابق، ج 5، ص 186.

[3] مبارك الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1989)، ج2، ص 43.

[4] نفسه، ج2، ص 44.

رضي الله عنهما[1]، وما تلا ذلك من ترسّخ المُلك العَضوض، وتنكيل الأمويين بآل النبي في كربلاء (61هـ/ 680م)، واستباحهم المدينة المنورة وتدنيسها، وقتل زهرة أهلها وخيرة أصحاب رسول الله فيها أثناء وعقب موقعة الحَرّة (63 هـ)[2]، وغزوهم الكعبة وحرقها (64هـ)، واستباحتهم مكة في نهاية ثورة ابن الزبير (73هـ/ 692م)، وغيرها من الكوارث. وتلك أحوال لا تنفكّ عن طبيعة البشر؛ حيث يسعى كل الأفراد والجماعات بشكل فطري وغريزي إلى تعظيم قدراتهم الحيوية وتعزيز سلامتهم وسلامة ذويهم، بقطع النظر عن خير ورفاه الآخرين.

ويمثّل ذلك في نظرنا جزئيًّا نزوعًا إلى العيش مع الأفكار الإسلامية المجرّدة وأمجاد الأمة الغابرة، الذي قد ينطوي على محاذير القُصور عن إدراك الواقع وطبيعة المرحلة، وتعثُّر الفعل المؤثّر في أفكار المجتمع ومسار الأحداث، ويخالفُ حتميةَ النقد الذاتي والبنّاء الذي يمثل جزءًا لا يتجزأ من المشروع الإصلاحي في الجزائر ومحيطها[3].

---

[1] الآثار، ج 1، ص 393.

[2] وقد تمثّل "خليفة" المسلمين يزيد بن معاوية بشعر الجاهلية فقال بعد غزوه المدينة:

ليتَ أشياخي ببدرٍ شهِدوا *** جَزَعَ الخزرج من وقْعِ الأسَل

لأهلّوا واستهلّوا فرَحًا *** ثم قالوا: يا يزيدُ لا تُشَل

قد قتلنا القِرمَ من ساداتهم *** وعدلناه ببدرٍ فاعتدَل

لعبتْ هاشِمُ بالمُلك فلا *** خبرٌ جاءَ ولا وحيٌ نزل

يتشفّى في الأنصار، ويتبجّح بانتقامه لأسلافه (عتبة بن ربيعة، والوليد بن عتبة، وشيبة بن ربيعة، وحنظلة بن أبي سفيان) المقتولين في غزوة بدر. والأسَل: الرماح، وكلّ حديدٍ رهيف مِن سيفٍ وسكّين. ويدّعي أنّ الرسالة المحمدية ليست سوى ذريعة للملك من بني هاشم.

[3] راجع مالك بن نبي، شروط النهضة.

فقد ذكرت المصادر الكثير مما يخالف هذا الاتجاه مما سبقت الإشارة إليه، ولا بأس من التذكير ببعضه، كتنافس قادة الفتح وغيرتهم من بعضهم، فهم بَشَرٌ كغيرهم، ومنه إهانة أبي المهاجر لعقبة، وانتقام عقبة منه ومن صديقه كسيلة، وتنكيل موسى بن نصير بمساعدي حسّان بن النعمان، وضرْبه طارقًا بنَ زياد بالسياط وسجنه؛ وتنكيل السلطة المركزية ببعضهم الآخر، كإساءة عبد العزيز بن مروان والي مصر إلى زهير البلَويّ وإلى حسّان، ونكبة سليمان بن عبد الملك لموسى بن نصير وأبنائه، وانتهاء حياة طارق بن زياد نهايةً غامضة بعاصمة الأمويين؛ ومحاولات أكثر من فاتح طمسَ مآثر السابق، كتخريب أبي المهاجر دينار للقيروان[1]؛ وحرص بعضهم على السّبي والغنيمة[2]؛ حتى أرجع المؤرخون ثورات البربر وانضمامهم إلى حركات المعارضة الخارجية خاصّةً إلى إثخان موسى بن نصير فيهم، وعسف ولاة بني أمية، كيزيد بن أبي مسلم (102-103هـ)، وابن الحبحاب (114-123)، وكلثوم بن عياض[3] (123-124) بحقّهم؛ حيث اشتكى بعضُ البربر- على سبيل المثال-من أمرائهم قائلين: "..فجعلوا يبقُرون بطونها (أي الماشية) عن سِخالِها (ولدها)، يطلبون الفراء البيض لأمير المؤمنين (الوليد بن عبد

---

[1] "أمر الناس أن تحرق القيروان" كما ذكر ابن عذاري، البيان المُغرِب في أخبار الأندلس والمَغرب (دار الثقافة، بيروت، 1400/ 1980)، 1/ 22، وغيره.

[2] ابن الأثير، الكامل في التاريخ (دار الكتب العلمية، بيروت، 1998)،ج 2، ص ص 485-486؛ 3/ 320؛ 4/ 416؛ ابن عِذاري، البيان المُغرب في أخبار الأندلس و المغرب (دار الثقافة، بيروت، 1400/ 1980) 1/ 29؛ ابن قتيبة، الإمامة والسياسة (موفم للنشر، الجزائر، 1989)، 2/ 86، 96، 124.

[3] صاحب شرطة الوليد بن عبد الملك، وكان ناصبيًّا شأن معظم رجال الدولة الأموية، تذكر المصادر أنه ضرب عليّ بن عبد الله بن عباس، قائلا: "لا صبرَ لي على اسمك (علي) وكنيتك (أبو الحسَن)!".

الملك؟)؛ فيقتلون ألفَ شاةٍ في جِلد، فاحتملنا ذلك. ثمّ ساومونا أن يأخذوا كلَّ جميلةٍ من بناتنا، فقلنا: لم نجد هذا في كتابٍ ولا سنّة، ونحن مسلمون.."[1].

وقد حمل ذلك مالكًا بن نبي على التصريح بأنّ الحضارة الإسلامية لم تنشأ عن مبادئ الإسلام، بل إنّ مبادئَ الإسلام هي التي توافقت مع سلطةٍ زمنيّة قاهرة[2]. وما هو -في نظرنا-إلاّ انعكاس لانحراف المنتزين على الخلافة بعد الراشدين، وفساد دوائر السلطة التي لم تعد ترى سوى مصلحتها الخاصة على حساب الأمّة والدين، والأدهى أنّها قعّدت (بالتواطئ مع بعض الفقهاء) الكثير من الأصول الفكرية والسياسية التي ستعمل عملها في صياغة المفاهيم والنظُم على امتداد التاريخ الإسلامي، وتساهم إلى حدٍّ بعيد في إهدار طاقات الأمة وإضعاف قدراتها التجديدية، وإحباط فعاليتها الاجتماعية، وإقحامها بالتالي في أزمة حضارية ممتدّة؛ مصداقًا لرأي "فرنان برودال" (F.Braudel) (1902–1985)، الذي يرى استحالة إدراك الأبعاد الحقيقية للحاضر إلاّ إذا موْضَعنا التحليل داخل منظور "المدّة الطويلة للتاريخ"[3].

فقد كان وضعُ أهلِ البلد غير المحاربين من الناحية النظريّة، وضعَ الأسرى. ولكنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه اعتبرهم ملكاً للدولة وأعتقهم؛ فأصبحوا موالي (أي عُتَقاءَ تابعين إن كانوا قليلين، أو متحالفين إن

[1] ابن الأثير، مصدر سابق، ج 2، ص ص485–486.

[2] وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ص 55، 56.

[3] Charles-Olivier Carbonell (Sous la direction de-), op. cit., pp. 262-263.

كانوا كُثْرا) للعرب. وتركهم يعملون في الأرض أو في مهامّهم، على أن يُؤدّوا الخَراج ممّا يزرعون من أرض؛ والجزيةَ لمن أبى اعتناق الإسلام[1].

وقد ولّى يزيدُ بن عبد الملك يزيدَ بن أبي مسلم (تلميذ الحجّاج) إفريقيةَ (تونس) والمغربَ، فوسَمَ حرّاسَهُ البربرَ على أيديهم[2]، فأنكروا ذلك وقتلوه عام 103[3]. وقال عروة بن الزبير: "أقمت بمصر سبع سنين، وتزوّجت بها، فرأيت أهلَها مجاهيد، قد حُمل عليهم فوق طاقتهم، وإنما فتحها عمرو بصلح، وعهد، وشيء مفروض عليهم"[4]. ولنتأمل كذلك قولَ معاوية لزياد ابن أبيه "اصْطَفِ لي الصفراء والبيضاء (يعني الذهب والفضة)"[5]؛ وكتابته إلى مالك بن عبد الله الخثْعَميّ وعبد الله بن قيس الفزّاري يصطفيان له من الخُمُس[6]؛ وإلى "وردان" مولى عمرو بن العاصي (وكان والياً على الإسكندرية) "أن زدْ على كلّ امرئٍ من القبط قيراطًا"[7] في مخالفة صريحةٍ للعهد الذي بينهم وبين المسلمين؛ وقول عمرو بن العاص لأحد وجهاء مصر: "إنما أنتم خزانةٌ

[1] تعليق حسين مؤنس، في هامش جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلامي (دار الهلال، القاهرة، بلا تاريخ)، ج 4، ص 54.

[2] أخذ ذلك عن أستاذه الحجّاج، الذي نفى الفقهاءَ من المدن إلى القرى والأرياف بعدما نقش على يد كلٍّ منهم اسم القرية التي نُفي إليها..ولّما وليَ سليمانُ بن عبد الملك "الخلافة" أخرج من كان في سجن الحجّاج من المظلومين، فيقال أنه أخرج في يوم واحد ثمانين ألفا (80.000) من المنقوشين. المصدر: المبرد، الكامل (دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ)، 2/ 78.

[3] البلاذُري، فتوح البلدان (دار النشر للجامعيين، بيروت، 1377/ 1957)، ص 324.

[4] نفس المصدر، ص 305.

[5] ابن الأثير، الكامل، مصدر سابق، ج 3، ص 237.

[6] ابن الأثير، أُسد الغابة في معرفة الصحابة (دار الكتب العلمية، بيروت، 1424/ 2002)، ج 5، ص 29.

[7] البلاذُري، مصدر سابق، ص 305.

لنا، إن كثُر علينا كثّرنا عليكم، وإن خفّ عنّا خفّفنا عنكم"[1]؛ وضرْبَ الأمويين عبدَ الله بن عوْن من كرام التابعين بالسياط ، لأنه كان مولىً جرُأً على الزواج بعربية[2]؛ وقولهم "لا يصلح القضاءُ إلاّ لعربي"[3].

بل تجاوز الأمر إلى استفحال العصبية القبليّة بين عرب الجنوب (القحطانية)، وعرب الشمال (العدنانية) داخل الدولة الأموية خلافا لتعاليم الإسلام، ما سبب أضرارًا بالغة، عصفت بها، كما زعزع المكاسب الإسلامية في الأندلس وغيرها.

تحاشى الإصلاحيون إذن التطرّقَ إلى بعض إشكاليات التاريخ الإسلامي المحرجة، واعتمدوا الكتابة التقليدية القائمة على وجهة النّظر الرسمية والمذهبية المأذونة للتاريخ إلى حدٍّ ما؛ خلافاً لبعض أعلام المشارقة، كالشيخ محمد عبده أو رشيد رضا-على سبيل المثال-، اللذين لم يتردّدا في التنديد بامتعاض كثير من بني أمية من دخول الناس في الإسلام، لِما رأوْا أنه يُنقص مِن مبالغ الجزية[4]، ومخالفتهم الصريحة للشّرع بتحويلهم الخلافة إلى ملَكيّةٍ عائلية[5]، وغيرها من الأعمال التي خلّفت آثاراً لا تُمحى. فهل ذلك بعض ما دعا سعد الدين بن شنب إلى اعتبار أن الميلي والمدني والجيلالي سيّسوا التاريخ بالنظر لالتزامهم بقضية؟[6].

---

[1] المقريزي، الخطط، ج1، ص 77، نقلاً عن جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلامي، مرجع سابق، ج 2، ص 23.

[2] ابن قتيبة، المعارف (دار المعارف، القاهرة، 1969)، ص 167.

[3] المبرِّد النحوي، الكامل، مصدر سابق، 2/ 77.

[4] محمد عبده، رسالة التوحيد، (دار المنار، القاهرة، 1372هـ)، ص 185.

[5] رشيد رضا، الخلافة (موفم للنشر، الجزائر، 1992)، ص 56.

[6] Saadeddine Bencheneb « Quelques historiens arabes modernes de l’Algérie », Revue africaine, 1956, pp. 498-499.

ونحن نلمس آثار ذلك اليوم على تطوّر المسألة الأمازيغية في تأثّر أصحابها بالكتابات التاريخية الاستعمارية، التي استلهمت كثيراً من الروايات الإسلامية-التي تخطّاها الإصلاحيون لحساسيتها المذهبية-لتأويل الأحداث بما يتّفق وأهدافَ الفرنسيين في الجزائر والمنطقة. بل وظّفت كتابات الإصلاحيين أنفسِهم-بعد ابتسارها-للإيحاء في إطار منهجهم الاستعماري لمن يريدون بتواطئ الإصلاحيين ضدّ البربر، وتبنّيهم وجهة نظر "رسمية عربية" مناوئة لحقوقهم ومصالحهم، في محاولة لزعزعة الثقة بين تيْنِك الفئتين من الجزائريين اللتين وحّدهما الإسلام واللغة العربية آنفا.

كان ممكناً تخفيفُ أثر تلك الكتابات وسحب البساط من تحت أقدامها لو طُبّقت المناهج الحديثة على تاريخ صدر الإسلام، والفتح الإسلامي، وعهد الأمويين خصوصاً، ورُفضت تجاوزات السّلطات الجائرة بحقّ البربر، وحُمّلت مسؤولياتها التاريخية كاملة، حتى لا يصطاد أحدٌ في المياه العكرة، أو يُنحيَ باللاّئمة على العرب والإسلام، ويأخذهما بجريرة أولئك الحكّام.

وبذلك؛ فرضت المحاذير والإغراءات المذهبية والسياسية، وحتى الاتجاهات القومية العربية، وسيادة المنهج التقليدي والأفكار الشائعة-فرضت على الإصلاحيين وغيرهم أن يلتفّوا شعوريًّا أو لا شعوريًّا على بعض الحقائق والنصوص الصريحة؛ وهَيَّأَ سلاحًا منهجيًّا فعّالاً لخصوم الإسلام والعروبة، مكّنهم من متابعة نشرِ نظرةٍ جديدة تنتقص العربَ والإسلام، وتتملّق الأمازيغ، لا حبًّا فيهم، وإنما لزرع الشقاق وتكريس الهيمنة.

ثم دخل الميدان في أربعينيات وخمسينيات القرن الفارط أقلام جزائرية كتبت بالفرنسية، ناضلت غالبا في صفوف حزب الشعب وحركة انتصار الحريات الديمقراطية، ثم جبهة التحرير الوطني، حاولت ربطَ الشعب الجزائري بتاريخ مجيد، وتكثيف ذاكرةٍ للمقاومة والثورة التي بصدد التحضير على خلفية مجازر ماي 1945 الرهيبة، بالتركيز على أبطال الجزائر، كالأمير

عبد القادر، ويوغرطة/ يوغرثن. نذكر من هؤلاء الكتاب والمؤرخين: مصطفى لشرف (1917–2007) الذي كتب في الخمسينيات في مجلتي "المباحث" للمسعدي، و"الفكر" لمحمد مزالي، وخاصةً في مجلتي "الأزمنة الحديثة"[1] و"الحضور الإفريقي"[2] الفرنسيتين مقالات خالطها شيء من الأنثروبولوجيا الاجتماعية (في تركيزها على حياة المجتمع الجزائري الماضية والحالية)، جُمعت بعد الاستقلال في كتاب (الجزائر: الأمة والمجتمع، ماسبيرو، باريس، 1965)، ومحمد شريف ساحلي[3] (1906–1989)، وكاتب ياسين[4] (1929–1989)، والأديب جون عمروش[5] (1906–1962)، ومحي الدين جندر ببعض الإرهاصات، ومن نفس الجيل مولود قايد (1916–2000)[6]، ساهموا بدورهم (إلا عمروش) في الردّ على مغالطات المؤرخين الاستعماريين،

---

[1] Les Temps modernes.

[2] Présence africaine.

[3] لـه Le Message de Yougourtha "رسـالة يوغرطـة"، منشـورات النهضـة، الجزائـر، 1947؛ l'Algérie accuse : le calvaire du peuple algérien "الجزائـر تـتهم: محنـة الشـعب الجزائـري"، منشـورات النهضـة، الجزائـر، 1949؛ Le Complot contre les peuples africains "المـؤامرة علـى الشـعوب الإفريقيـة"، النهضـة، 1950. ونشـر العمـلان الأخيران مع Décoloniser l'histoire "تخليص التاريخ من الاسـتعمار" تحـت هـذا العنـوان الأخير من طرف دار ماسبيرو، باريس، 1965.

[4] كتـب خاصـة: Abd el-kader, chevalier de la foi "عبـد القـادر، فـارس الإيمـان" منشورات النهضة، الجزائر، 1953.

[5] ساهم بـنص قصـير: L'Eternel Jugurtha, proposition sur le génie africain, l'Arche, 1946 "يوغرطة الخالد، عرض حول العبقرية الإفريقية".

[6] كتب خاصة بعد الاستقلال: Histoire illustrée de l'Algérie "التاريخ المصور للجزائـر" (1965)؛ Aguellids et romains en Berbèrie "ملوك البربر والرومـان في بـلاد البربـر" (1972)؛ l'Algérie sous les Turcs "الجزائـر تحـت حكـم الأتـراك" (1975)؛ les Berbères dans l'histoire (3 v. 1990) "البربر في التاريخ".

وإذكاء روح الأصالة (على بعض تفاوت في مصادرها) والوطنية في الجزائريين.

كما اتصلت محاولات كتابة التاريخ بالعربية، أهمها "تاريخ الجزائر العام" لعبد الرحمان الجيلالي (1326-1431/ 1908-2010) في أربعة أجزاء صدر أولها في 1952، والثاني في 1956؛ و"المسلمون في صقلية وجنوب إيطاليا" (1946)، و"هذه هي الجزائر" (1957) لتوفيق المدني، الذي كتب أيضا "جغرافية القطر الجزائري" (1948)، ومسرحية "حنبعل" (1370/ 1950)[1]؛ و"الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري" ليحيى بوعزيز (تونس 1957)، فضلا عن أعمال أخرى في إدانة الاستعمار وظّفت التاريخ كـ"ليل الاستعمار" لفرحات عباس الذي أتمّه في 1960 ونشره في 1962، تتبّع فيه عواقب الاستعمار ونضال الجزائريين؛ و"الجزائر الثائرة" للفضيل الورتلاني (1956)، تضمّن استجوابات ومقالات وبيانات ورسائل؛ ومحاضرات البشير الإبراهيمي طلبةَ معهد البحوث والدراسات العربية بالقاهرة؛ وكتُب (أوّلها عام 1927) ومقالات نور الدين عبد القادر، خاصة مقالاته التاريخية الـ (45)[2] في مجلة "هنا الجزائر" (1952-1960)؛ وبعض مقالات وخواطر أمثال محمد الصالح الصديق وعثمان سعدي التي تخلّلها شيء من التاريخ في بعض المجلات اللبنانية والتونسية كالآداب والفكر؛ وترجمات إسماعيل العربي في مجلته "إفريقيا الشمالية" (3 أعداد- 1948) ومساهماته في "البصائر" (السلسلة الثانية 1367- 1375/ 1948- 1956) و (Le Jeune musulman) "الشاب المسلم"

[1] نذكر العملَيْن الأخيرين هنا لِما ملآهُ من فراغ كلّ في مجاله.

[2] أبو القاسم سعد الله، باحث مغمور: نور الدين عبد القادر 1890-1981 (منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 2009)، ص ص 65-67.

(1951–1953)؛ ومؤلفات مسعود مجاهد المعادية للاستعمار، وفيها ذاتية وتكرار[1].

أما مالك بن نبي، الذي يلقبه البعض بابن خلدون العصر الحديث لتنظيراته الحضارية، فقد حثّ المجتمع والأمة على المبادرة إلى إنتاج تاريخهما من خلال الفعل المؤثّر في الحياة بدلا من القبوع على هامشها والاقتصار على ردود الأفعال، يتجسد ذلك في جملة من الأعمال التوعوية- التعبوية التي تغوص في أعماق الروح البشرية لتطلقها من عقالها وتجهّزها لتأدية رسالتها، بعضها في "فلسفة التاريخ"، هي: "الظاهرة القرآنية" (1946)؛ "لبيك" (1947)؛ "شروط النهضة" (1948)؛ "وجهة العالم الإسلامي" (1954)؛ "الفكرة الإفريقية الآسيوية" (1956)؛ "أنقذوا الجزائر" (1957)؛ "مشكلة الثقافة" (1958)؛ "الصراع الفكري في البلاد المستعمرة" (1959)؛ "حديث في البناء الجديد" (1960)؛ "تأملات في المجتمع العربي" (1961)؛ "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي" (1960)؛ "فكرة كومنولث إسلامي" (1960)؛ "في مهب المعركة" (1962)؛ "ميلاد مجتمع" (1962)؛ "آفاق جزائرية" (1964)؛ "الإسلام والديمقراطية" (1968)؛ "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي" (1970)؛ "بين الرشاد والتيه" (1972)، وغيرها. فضلا عن القليل مما كانت تنشره بعض الدوريات كالبصائر/ السلسلة الثانية (1367- 1375/ 1948- 1956)، والمنار (1951- جانفي 1954) بالعربية، و"هنا الجزائر" الحكومية (1952–1960) و"المقاومة الجزائرية" (أكتوبر 1955–1957) باللغتين.

---

[1] راجع سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، ج 10، ص ص 559 وما بعدها.

7. برنامج الدولة الوطنية وتوجهاتها:

مما يُقحم الدولة الوطنية الجزائرية المعاصرة في هذا السياق أنها لم تنتُج عن تطور طبيعي كالذي انبثقت عنه الدولة الوطنية الحديثة في أوروبا؛ وإنما عن صراع مسلّح مرير أفضى، في إطار ظاهرة عالمية واسعة منعكسة عن المبادرات التاريخية للأمم الأوروبية، إلى تصفية الاستعمار الفرنسي في الجزائر في مظهره السياسي، مع استمرار كثير من مظاهره الثقافية والاجتماعية والاقتصادية إن لم يكُن معظمَها، في ظل تفوّق الحضارة الغربية، واطّراد وهَن الحضارة العربية الإسلامية وضعف استجابتها لمتطلبات الحياة المتجدّدة؛ بما يُعتبر بوجهٍ من الوجوه وبقوة الأشياء أثرًا من آثار التاريخ الاستعماري؛ خاصة وأنّ الدولة الوطنية ظاهرةٌ مناقضة لمفهوم الأمة الإسلامية التقليدي الذي قوّضه الاستعمار رسميًّا، بعد أن دشّنه الانحلال الداخلي قبل ذلك فعليًّا، وأنّ الاستقلال ارتبط بمعاهدة توافقية بين وفد الحكومة الجزائرية المؤقتة والدولة الفرنسية، تضمنت بنودَ "تعاونٍ"، بل تبعيةٍ ظاهرة في أكثر من مجال، دعت بعضَ زعماء الثورة وقادة البلاد اللاحقين، الذين هيمنوا على أعمال مؤتمر طرابلس (27 ماي- 7 جوان 1962) بعد انهزام الحكومة المؤقتة وأنصارها أمامهم، واثنين من المفاوضين الجزائريين على الأقلّ، هما سعد دحلب ومحمد يزيد إلى اعتبارها "قاعدة للاستعمار الجديد"[1]، تحاول فرنسا استعمالها لتمكين هيمنتها وتنظيمها في شكل جديد.

علاوةً على كون الدولة الوطنية بالأساس ترجمة ومظهرا لاتّحاد الديمقراطية والقومية[2]، مما لا ينطبق بأيّ وجه على نموذجنا، الذي يندرج في

---

[1] محمد عباس، "في الاستثمار الاستعماري"، الشروق اليومي، 24 ماي 2006، ص13.

[2] كرين برينتون (Crane Brinton) تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1405/ 1984)، ص 275.

إطار الانقياد للحضارة الغربية-كما تقدّم-، نظرًا لكفّ الأمة عن إنتاج تاريخها الخاص، واعتماد نُخَبها العصرية مخطّطَ تطور المجتمعات الغربية في قراءة ماضيها، وتسيير حاضرها، واستشراف مستقبلها.

كما أن الموروث الاستعماري سيلعب دورًا عظيما في تحديد اختيارات وهياكل الدولة الوطنية الجديدة المؤسسية، والإدارية، والقانونية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية[1]. وعلى سبيل المثال: انتظرت الدولة الجزائرية حتى العام 1982 لتنشئ "مديرية للتراث"، خلَفًا لـ"مديرية المتاحف وعلم الحفريات والمعالم والمواقع التاريخية" الاستعمارية المستندة إلى قوانين 1913، و 1930، و 1941، وحتى منهج هذه المديرية الجديدة مستلهم في مجمله من نصوص اليونسكو؛ كما ظلّ قانونُ الجمعيات الفرنسي الصادر في 5 جويلية 1901 المصدرَ المعتمَد في مجال الجمعيات حتى العام 1971، واستمرّت روحه مع ذلك سارية في مجمل القوانين المتعلّقة بالشأن الجمعوي تاليًا[2]. كل ذلك وغيرُه يدعونا إلى التأمل بعمق فيما ذهب إليه ماركس وغيره من أنّ "الشرقيين لا يستطيعون تمثيلَ أنفسهم؛ إنهم يجب أن يمثَّلوا".

وقد تميزت الفئات التي قادت الحركة الوطنية، ثم انبثقت عنها النخبةُ السياسية والعسكرية التي تولّت قيادة الثورة؛ فتلك الدولة بالضحالة الفكرية وضعف التكوين الثقافي، خاصة جهلَ كثير من رجالها بالثقافة الإسلامية أو ضعف تكوينهم فيها[3] (حتى استهجن عبان رمضان، باسم لجنة التنسيق

---

[1] راجع مثلا: Jean Offredo, Algérie : avec ou sans la France ? .Les Editions du cerf, Paris, 1973.

[2] الزبير عروس (-تنسيق)، الحركة الجمعوية في الجزائر، الواقع والآفاق (منشورات CRASC، وهران، 2005)، ص ص 18-20.

[3] ذلك متواتر ومشهور، يدلّ عليه مثلا اعتماد قيادة الثورة اللغة الفرنسية لغة عمل واتصال بدل العربية، واستمراؤها تحرير معاهدة إيفيان باللغة الفرنسية وحدها.

والتنفيذ، في إحدى المرات استخدامَ العربية في المراسلات بين القادة[1])، وسوء فهمها للحركة الاستعمارية باعتبارها هجمةً حضارية شاملة، لا مجرّد غزو عسكري واستغلال اقتصادي. ما أدى إلى عدم تقدير دور العوامل الثقافية في تحقيق القطيعة مع عوامل الانحطاط والاستلاب القائمة، وإطلاق النهضة المنشودة، وعرّض مفكرًا عالميًّا كمالك بن نبي –مثلا– للإقصاء، لمخالفته الطرحَ السائدَ الساذج الذي ينسبُ معظمَ الانحطاط إلى العامل الاستعماري المادي، بينما أرجعها هو إلى عوامل الانحلال الداخلية الثقافية بالأساس، حيث أبى تحميلَ مسؤوليةِ انحطاط المجتمع والأمة لجهةٍ خارجَ الذّات المسلمة، التي كشفت نفسها بذلك لاختراقات الأمم والحضارات[2]. بينما حظي فرانتز فانون (Franz Fanon) بالقبول لدى النخبة السياسية، رغم أنه كان يدعو أيضًا إلى تجاوز "ثقافة المستعمَر"، لكن من منطلق يساري.

ظنّت تلك النخبة نفسَها القوةَ الوحيدة الكفيلة بتحقيق الوحدة الوطنية وإنتاج مركزية عصرية ضرورية لاستقطاب الطاقات وتوحيد الاتجاهات، فعملت على إزاحة أو تهميش البنى والنماذج "التقليدية" المتبقية؛ كالقيادات والهيئات الروحية أو المحافظة والزعامات الإصلاحية.."المعادية

---

[1] ورد ذلك في رسالة تاريخها 21/ 11/ 1956، موقعة باسم (رمضان)، جاء فيها: "نرجو أن تكتبوا مستقبلاً بالفرنسية، حتى لا نستودع أسرارَنا مترجِمًا"، ردًّا على رسالة بالعربية بعثها إبراهيم مزهودي من تونس، تاريخها 16/ 11/ 1956. أنظر: مبروك بلحسين، المراسلات بين الداخل والخارج (الجزائر–القاهرة) 1954–1956، ترجمة الصادق عماري (دار القصبة، الجزائر، 2004)، ص 216.

[2] ذلك هو محور أطروحته، خاصة في: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ووجهة العالم الإسلامي، والقضايا الكبرى.

لمصالح الثورة الاشتراكية" في السبعينيات الفارطة مثلاً[1]، فيما كان البديل الذي قدّمتْه هي محلّ جدل عريض.

كما أنَّ أحاديتَها السياسية الناجمة عن ظروفٍ ثقافية عميقة؛ وطول التجربة الاستعمارية القمعية المركزية؛ والكفاح المسلح تحت راية جبهة التحرير الحصرية؛ وبروز النظام الوطني الجديد بنزعته الشمولية ومنطق تسييره السياسي والاقتصادي المركزي البيروقراطي، المانع للجدل السياسي وللتعبير عن الاختلافات الفكرية؛ والقصور العلمي واللغوي للنخبة الحاكمة[2]؛ ساهمت في تسطيح الثقافة، وتشجيع النزعات المحلية والجهوية، التي غدت وسيلةَ تعبيرِ كثيرٍ من الجزائريين عن تطلّعاتهم، وموئلاً من غوائل التسلّط والتهميش.

خضعت أجهزة الدولة الوطنية الناشئة لحزب "ثوري طلائعي" واحد، ولو بشكل جزئي[3]. بينما ظلّت تنمو في الظلّ نخبةٌ فرونكفونيةٌ متنفّذة تملك مفاتيح العصر، ممثّلة في الخبرة الإدارية والتقنية، والعلوم الطبيعية والتطبيقية، والقدرات المادية، والعلاقات الخارجية القوية، والنيّة المعلنة في فرض الحداثة الغربية، سرعان ما أصبحت لها الكلمة العليا في رسم توجهات البلد الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أمام ضعف النخبة المعرّبة، المعبِّر عن قلّة التزامها، كما عن انكفاء الثقافة العربية الإسلامية أمام الثقافة الغربية المتفوقة بفضل العلم الذي يعدّ أنجح جهود الإنسان في مجال اختراق حدود

---

[1] راجع شروط اعتماد الجمعيات في الأمر 71/ 79، الصادر عام 1971 مثلا.

[2] ناصر جابي، مواطنة من دون استئذان (منشورات الشهاب، الجزائر، 2006)، ص 81.

[3] يرى بعضهم أنّ الحزب كان واجهةً أكثر منه حاكمًا فعليًّا.

المجموعات البشرية[1]. ومن هنا، فإنّ المركزيةَ التي أريدَ لها أن تكون عقلانية وموضوعية، غدت بيروقراطية وانتقائية.

أـدور التحديث في الاستقطاب الثقافي:

و"الدولة التحديثية"، التي قامت لإدراك ومواكبة العصر الصناعي والتكنولوجي، وتجاوز الواقع الثقافي والاجتماعي المتردي؛ عقّدت الوضع بدلاً من ذلك[2]، أو فشلت في تحقيق أهدافها[3]، لأنها حاولت استنساخ واستعارة نموذج الحداثة الغربي الجاهز، بدلَ اعتبار الحداثة ممارسةً ترقويّة تعتمد على استثارة عوامل القوة الذاتية.

إن عمليات التحديث الشاملة التي أطلقتها هذه الدولة جسّدت تحديثًا انْغرسَ في أجسام اجتماعية لم تخضع لنفس التطورات التاريخية الغربية؛ باعتباره نِتاجَ تطورٍ اجتماعي-سياسي تاريخي لنوعية محدّدة من التشكيلات الاجتماعية، ومحصّلةَ مسارٍ حضاري، وسيرورة تطور عام، خاصّ بقسم معيّن من البشرية[4]، ما ولّد إشكاليات حضارية عميقة؛ لأن تلك العمليات استعارت مظاهر الحداثة دون أن تبنيَ النّسَقَ الفكري والثقافي القادر على تجاوز الواقع السالب إلى المساهمة الفعلية في الحضارة البشرية على أساس التفاعل المثمر ما بين المعطيات العصرية وعناصر الهوية والخصوصية.

---

[1] كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، مرجع سابق، ص 364.

[2] أنظر: برهان غليون، "بناء المجتمع المدني في الوطن العربي: العوامل الخارجية والداخلية"، نقد، عدد 7، 1994، ص ص 19-24.

[3] عبد القادر جغلول، تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية، ترجمة فيصل عباس (دار الحداثة، بيروت، 1981)، ص ص 226 وما بعدها.

[4] Mohamed Dahmani, L’Occidentalisation des pays du tiers monde (Economica, Paris; Office des publications universitaires, Alger, 1983), p. 4.

وقد ترتب عن ذلك التحديثِ السريع تعميقُ تحوّلاتِ أنماطِ الوعيِ والتمثُّلاتِ الذهنية القديمة إلى أشكال الوعي والتفكير العصرية، برُؤاها ومناهجها التفكيكية لعناصر الهوية والوحدة الاجتماعية، التي أعادت الجزائر بشكلٍ أكثر حدَّةً إلى مربّع جدلية "الأصالة والمعاصرَة"، النّاجمة عن اصطدام المسلمين بالحضارة الغربية المتفوّقة قبل أكثر من قرنين، في ظلّ تفاقم وهَن الحضارة الإسلامية وقلّة اهتدائها إلى أصول النهضة الحقيقية وضعف استجابتها لمتطلّبات الحياة العصرية (لأسباب لا مجال لذكرها الآن)[1]، واطّراد الظاهرة التغريبية العالمية؛ ما أدّى إلى إعادة إنتاج معطيات الفترة الاستعمارية على نطاق أوْسع، خاصةً على مستوى تطوّر النُّخب الثقافية وتعبيراتها الاجتماعية والسياسية والمؤسساتية، وتأجيل النظام الوطني الجزائري الحسْمَ في موضوع الهويّة الثقافية الجزائرية، مجسّدًا –على سبيل المثال–في تكريس الازدواجية اللّغوية التي اكتسبت بذلك شرعيةً لم تتمتّع بها في السابق، و"قطاعية" الدولة الجزائرية، أي تقسيم القطاعات والمؤسسات بين المعرّبين والمفرنَسين، الذين عمدوا إلى التخندق الحصين، لضمان استنساخ أنفسهم، بتقمّص واستثمار الصاعِدين!.

وعليه؛ أثّرت الدولة الوطنية الوليدة بشكل واضح في طبيعة ومواضيع ومسارات التدافعات الثقافية في الجزائر المستقلة، خاصة من حيث رهانها على التحديث السريع، بما تطلبه من اعتماد القيم العصرية، ونبْذ ما وصفته مواثيق الجزائر ودساتيرها بـ"التقاليد الإقطاعية"، وحرصها على "إرساء الثقافة

[1] راجع على سبيل المثال: مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، فصلي: "النهضة"، و"فوضى العالم الإسلامي الحديث".

الجزائرية على أسس ثورية وعلمية" (برنامج طرابلس 1962؛ ميثاق 1964)[1]؛ حيث "أسهم الجيل الذي صاغ المواثيق المرجعية لفترة ما بعد الاستقلال في اقتلاع الجزائر ثقافيًّا من جذورها، مستكملاً، ربما من غير وعي، ما بدأه الفرنسيون لكنهم عجزوا عن إنجازه"[2].

ب-خيارات ومعالم:

من معالم هذه الظاهرة المباشرة:

1. التضييق على رجال جمعية العلماء، كالشيخ البشير الإبراهيمي الذي فُرضت عليه الإقامة الجبرية غداةَ بيانه الشهير عشيّة ذكرى وفاة العلاّمة ابن باديس – التي صادفت افتتاح المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير الوطني- يوم 16 أفريل 1964، وفيه: "..إنّ وطننا يتدحرج نحو حرب أهلية طاحنة ويتخبّط في أزمة روحية لا نظير لها، ويواجه مشاكل اقتصادية عسيرة الحلّ..."[3].

2. فرض الأفكار والمظاهر الاشتراكية والاحتفاء بها؛ كإطلاق اسم "شيغيفارا" (Ché Guévara) (الذي زار الجزائر في أفريل 1964) على أحد أكبر شوارع العاصمة، بينما لم يطلَق اسم الإمام البشير الإبراهيمي إلا على "طريق/ Chemin" فاصلٍ بين الأبيار وبن عكنون، وبمثابة منطقة عبور بين

---

[1] راجع مثلا: برنامج جبهة التحرير الوطني المعتمد في طرابلس من طرف المجلس الوطني للثورة الجزائرية في جوان 1962، لدى عبد الحميد زوزو، النصوص الأساسية لثورة نوفمبر 1954 (وزارة الثقافة، الجزائر، 2009)، ص ص 52-77. وقد ردّد برنامج طرابلس عبارات كالإقطاع، والإقطاعية، والإقطاعيين، والبروليتاريا، والرجعية، والديمقراطية الشعبية، والثورة الزراعية، والامبريالية، والبورجوازية، والثورة الشعبية عشرات المرات. وكاد يربط صراحة بين الإقطاع والإسلام (ص ص 57-58 من المصدر المذكور).

[2] أبو القاسم سعد الله، خارج السرب (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2005)، ص 54.

[3] آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، مصدر سابق، ج5، ص 317.

الأبيار والمرادية!، ولا اسمُ أحد أعمدة النهضة الجزائرية: الشهيد العربي التبسّي إلاّ على زقاق صغير ببلكور (العاصمة)؛ واختيار الرئيس بن بلّة بدلة ماو تسي تونغ لباساً مفضّلاً، واتخاذه أمثال محمد حربي (الذي كان حلقة الوصل بين الأفلان والحزب الشيوعي الدولي التروتسكي إبّان الثورة) مستشارًا، واعتماد الخطاب الماركسيّ في وسائل الإعلام والمواثيق والمحافل والمهرجانات، وغيرها.

3. وقد لا يكون حذفُ كلمة "المسلمين" من تسمية "الاتحاد الوطني للطلبة (المسلمين) الجزائريين" عام 1963[1] غريباً عن هذه الأجواء.

4. "دحرجة" العُلَمائيّ الإصلاحي أحمد توفيق المدني من منصب وزير الثقافة في الحكومات المؤقتة الثلاث للجمهورية الجزائرية (1958–1962)، إلى منصب أدنى، هو منصب وزير الأوقاف.

5. أما معالمها المتأخرة، فمن أهمها: إصدار مرسومٍ بتأجيل تنفيذ قانون تعميم اللغة العربية[2]، الذي أعدّه رئيس "المجلس الاستشاري الوطني" رضا مالك عام 1992، ليوقّعه رئيس "المجلس الأعلى للدولة" بوضياف، المغتال قبل أن يفعل، فوقّعه خَلَفُه علي كافي في 4 جويلية 1992، وقضى بتأجيل تطبيق قانون تعميم اللغة العربية إلى أجَل غير مسمّى. ثم أعادوا تجميده –بعد إصدار الرئيس اليمين زروال قرارًا بإلغاء التجميد[3]–في عهد بوتفليقة.

6. ومما قد يدل على ذلك إقدامُها على حلّ "جمعية القيَم" في سبتمبر 1966، وإلغاء التعليم الأصلي عام 1976. ولعلّ تجربة المعلّمين الأحرار الذين رفضت السلطات الجزائرية الاعتراف بشهاداتهم الزيتونية والقروية

---

[1] غي برفيليي Guy Pervillier، النخبة الجزائرية الفرانكوفونية، مرجع سابق، ص 222.

[2] صدر هذا القانون على عهد الشاذلي بن جديد عام 1987.

[3] صدر عام 1996، ودخل حيز التنفيذ في 5 جويلية 1998

والأزهرية بعد الاستقلال خير شاهد، حيث رُدّوا إلى التربّص والتدرّب على يد مدربين لم يلبثوا أن فرّوا من مواجهتهم، خاصة وأن بعضهم كان يحمل شهادة العالِميّة. واضطرّ المسؤولون إلى معادلة شهادة التحصيل (الأهلية القديمة) بالبكالوريا، والعالِمية بالليسانس، مع أن العالِمية تفوقها بكثير، وتعادل الدكتوراه. كما لم يُعترف لهم بأقدميتهم في التعليم إلا في عهد الوزير شريف بلقاسم [1].

7. ناهيك عن بطء وتذبذب وتيرة التعريب؛ الذي أصاب عنصر العروبة كعنصر من عناصر الهوية بضعف إضافي ظاهر، خلافًا لِما كان يؤمّله الإصلاحيون وكثيرٌ من الوطنيين من ترقية هذا العنصر، نتيجةَ قيامِ التعليم في جميع مراحله ابتداءً على الفرنسية، وكذلك ما تعرّض له خيار التعريب من مراجعات وعراقيل صريحة أو ضمنية[2]، وتعامُل الإدارة مع الجمهور بالفرنسية أيضا. كما أن انحصار ارتباط المناهج التربوية الجديدة بالهوية التقليدية، في مادةٍ من التربية الدينية، ضعيفة المحتوى، قليلةِ الاعتبار في ميزان التوقيت العامّ والمعامِلات، قد أثّر بدوره في درجة اتّصال الأجيال المتخرّجة عليها بثقافة أسلافها، وفي علاقاتها بالأنموذج الغربي الذي انطلقت منه تلك المناهج وهدفت إلى التماهي به بطريقة شعورية أو لا شعورية[3].

---

[1] أحمد حماني، شهداء علماء معهد ابن باديس (قصر الكتاب، البليدة، 2004)، ص ص 84-85.

[2] راجع مثلا يوميات أبو القاسم سعد الله: مسار قلم، مصدر سابق، ج 3، ص ص 224، 225، 261، 334، 401؛ ج 4، ص 32..

[3] راجع بخصوص هذه التطورات: ناصر الدين سعيدوني، "قراءة خلدونية في الواقع الجزائري" (1988)؛ "الحركة الإصلاحية في مواجهة العوائق الداخلية والخارجية" (1991)، في الجزائر منطلقات وآفاق. دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000.

وبذلك رجَحتْ كفّةُ طروحاتِ "العصريين"، التي غدا بعضُها رائدًا للدولة الوطنية صراحة (الاشتراكية)، أو ضمنيًّا (العلمانية)، وأضعفت إلى حدٍّ ما مواقفَ دعاةِ الأصالة، أو "المحافظين". واعتضدت في ذلك بتوطيد العلاقات الجزائرية الفرنسية، فانتصبت فرنسا في المحصّلة كأول شريك ثقافي واقتصادي للجزائر المستقلة، بينما عُرقلت أو همِّشت العلاقات "غير المثمرة" مع العالمين العربي والإسلامي[1].

أما اتصال كتابة التاريخ بالثقافة، فيعود إلى توخي التاريخِ المعرفةَ بالماضي، وتحليلها لاستنباط قوانين وقواعد تنير إمكانات السلوك البشري الحاضر والقادم-كما ذكرناه-، وسعي كلّ جيلٍ وكل فئة وكل مجتمع إلى البحث فيه عن أصوله، ومنطلقاته، وعن العناصر التي تساعده على خدمة حاضره واستشراف آفاق مستقبله[2]؛ ما يجعل منهج ومضمون الكتابة التاريخية محلّ تقديرات متباينة بين مختلف الاتجاهات الثقافية على مستوى الحضارات والمجتمعات على قدر اختلاف نظراتها إلى الكون والحياة والإنسان والمجتمع، واجتهادها في استلهامها وتجسيدها في كافة المجالات.

وفي حالة الجزائر، نجد للّغة، والخلفيات الأكاديمية والمؤسساتية، والانتماءات الفكرية والعقدية والمذهبية، وللالتزام الحزبي والسياسي، والتوجيه الرسمي المستند إلى حساسيات ثقافية، وغيرها، أبلغَ الآثار في ذلك. فبينما يثمّن ذوو الاتجاه العربي الإسلامي المرحلة الوسيطية وأعمال النهضة

[1] مما قرأناه في هذا الباب: التفاوت الكبير في حجم الضرائب التي تفرضها السلطات الجزائرية على بعض الواردات الغذائية من فرنسا (11 % فقط) والسعودية (حتى 70%)، خاصة في ضوء تأكّد احتواء الأولى موادَّ محرّمة. وقد نأت الجزائر بنفسها مؤخرا عن العروض الإيرانية السخية في مجالي الطاقة النووية وصناعة السيارات.

[2] راجع مثلا: قاسم عبده قاسم، إعادة قراءة التاريخ (وزارة الإعلام، الكويت، 2009) ص ص 81 وما بعدها.

والإصلاح الحديثيْن من تاريخ الجزائر-مثلا-؛ يعظّمُ أصحاب النزعة الأمازيغية مرجعية التاريخ القديم في صيغته التأسيسية القومية والبطولية الأمازيغية، ويبرزون دور "الديمقراطيين" في الحركة الوطنية وثورة 1954؛ بينما يعطي الوطنيون الأولوية لمرحلة النضال السياسي والثورة الكبرى في القرن العشرين، ثم "تشكّل الدولة الجزائرية في العهد العثماني"؛ فيما يركز اليساريون على دور الفئات المحرومة والمدنية والديمقراطية في الكفاحيْن المسلح والسياسي ضد الاستعمار الفرنسي، مقابل "الأدوار السلبية للإقطاعيين والبورجوازيين"، مما أشرنا آنفًا إليه.

الفصل الثاني

العوامل المحركة للتدافعات الثقافية في الاسطوغرافيا الجزائرية 1962-1998

1. العامل الثقافي واللغوي
2. الانتماء الإيديولوجي والولاء السياسي
3. رد الفعل الوطني على المدرسة التاريخية الاستعمارية
4. طبيعة المصادر التاريخية
5. المعطيات الجغرافية والاجتماعية
6. الدوافع والطموحات العلمية والشخصية للمؤرخين الجزائريين
7. "فيضان" الذاكرات التاريخية في العقود الأخيرة
8. التوجيه الرسمي المستند إلى رهانات ثقافية

*﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ﴾[هود: ١١٨ - ١١٩]

* "..وكما أن المؤرخ ينتقي من محيط الوقائع غير المحدودة تلك الوقائع ذات المغزى بالنسبة لفرضه؛ فإنه لا يستخرج من تعاقبات الأسباب والنتائج المتعددة سوى تلك التي تحمل مغزًى تاريخيا. ويتمثل معيارُ المغزى التاريخي في قدرته على إدخالها ضمن النمط الذي يعتمده للتفسير والتعليل العقلانيّيْن". إدوار كار Edouard carr (1892–1982)، مؤرخ وصحفي إنكليزي، متخصص في العلاقات الدولية

* "الناس أعداء ما جهلوا" الإمام علي بن أبي طالب

* "إنَّ تمكين الإنسان من فهم مجتمع الماضي وزيادة سيطرته على مجتمع الحاضر هي المهمة المزدوجة للتاريخ" إدوار كار

تمهيد

الكتابة من أهم وسائل التواصل الإنساني التي يتمّ بها الوقوف على أفكار الآخرين والتعبير عما في النفوس، أي مرآة للروح، حتى ذهب "فنلون" [1] (Fénelon) إلى أنّ "الأسلوب هو الإنسان". وينطبق ذلك على الكتابة التاريخية التي تعبّر عن "تجربة المؤرخ" كما قال المؤرخ البريطاني "أوكشوت" (Oakeshott) [2]، كما عن معتقدات المؤرخين وتُسقطها على أفق ثقافي واجتماعي يتطلّعون إليه ومشروع مستقبلٍ يفكرون فيه ويخططون له.

[1] فنلون (Fénelon, François de Salignac de la Mothe) 1651–1715: كاهن وكاتب وفيلسوف وبيداغوجي ومنظّر سياسي فرنسي. اشتهر بدعوته إلى "الملكية المتنوّرة"، وبفكرة دور استعدادات التلميذ الطبيعية في نجاح العملية التربوية. أثّر في بعض فلاسفة التنوير.

[2] إدوارد كار، ما هو التاريخ؟، مرجع سابق، ص 23.

فما من مؤرخ إلا ويضع بعضًا من "ذاته" أو "روحه" أو "نفسه" أو مشاغله (أي ثقافته) في مجال اهتمامه الذي ينهمك في التأريخ له، كما أنه يعكس الأفكار والمشاغل القائمة حين كتب وحيث وضع مؤلّفه التاريخي، ولا غرو؛ فإن فكر المؤرخين كفكر باقي البشر تجري قولبتُه من قبل البيئة حسب الزمان والمكان[1]. وهو ما عبّر عنه "كروتشه"[2] (Croce) بقوله "كل تاريخ حقيقي هو تاريخ معاصر، يعني تاريخ الحاضر"[3]؛ وأكّده بشكل أعمّ "برغسون"[4] (Bergson) حين نفى إمكانية التفكير خارج المجتمع، لأن المشاكل التي يهتم بها الفيلسوف (والمؤرخ بداهةً) هي بالضرورة المشاكل التي كانت تشغل عصره، وأنَّ العلم الذي انتقده أو استعمله أو استشهد به أو اقتبس منه هو علمُ الزمان الذي عاش فيه... إن الجوّ السائد في عصره، بمجادلاته الشهيرة ومشكلاته وحلولِه وعلمِه، هو المادة التي لا بدّ له من استخدامها من أجل

[1] نفسه، ص 46.

[2] بنديتو كروتشي (1866-1952): فيلسوف ومؤرخ وسياسي إيطالي، هيغلي، ثم ماركسي، فليبرالي. يدمج الفلسفة بالتاريخ. يقوم مذهبه في التاريخ على الاعتراف بالطابع الروحي للواقع، وأنّ الروح أو العقل عملية تطوّرية ديالكتيكية، أي لها في ذاتها مبدؤها الخاصّ في الفهم. ويقصد بالروح: روح العصر (أفكاره-نظمه-تقاليده..) التي لا بدّ للمؤرخ من الإلمام بها على نحوٍ شامل إذا أراد أن يؤرخ له بشكل جيد. المصدر: رأفت الشيخ، تفسير مسار التاريخ (عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 1420/ 2000)، ص ص 185-186.

[3] جوزف هورس، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر (عويدات، بيروت، 1974)، ص 19.

[4] هنري برغسون (1959-1941): فيلسوف فرنسي. يعدّه البعض أبرز فلاسفة النصف الأول من القرن العشرين. دافع عن الروحانية ضد المذاهب الوضعية والمادية. أذاع لونًا من التفكير وأسلوبًا من التعبير طغيًا على سائر فروع المعرفة، فكان له نفوذ واسع وعميق. المصدر: تاريخ الفلسفة الحديثة (دار القلم، بيروت، بلا تاريخ)، ص 449.

أن يمنح لفكره شكلاً عينيًّا [1]. فالمفكر أو الكاتب سيبقى معزولا مهما كان عبقريًّا إذا لم يعبر عن مصالح المجتمع.

وقد ذهب "مارك بلوخ"[2] (M. Bloch) في كتابه Apologie pour l'Histoire ou Métier d'historien (دفاع عن التاريخ، أو مهنة المؤرخ) إلى أننا "شعرنا أم لم نشعر؛ فإنّ من تجاربنا اليومية نستعير دائمًا تحليلنا لمختلف العناصر والمواد التي نستخدمها لإعادة بناء الماضي"[3]؛ ما يجعل الكتابة التاريخية رهينةَ المؤرخ الذي يكون تدوينُه للتاريخ خطابًا على واقعٍ، وكتابةً على وجود حقيقي، وقراءة معيّنة لتاريخٍ ما. يضاف إلى ذلك أن كل علاقة وثيقة بالكتابة التاريخية هي –كما عبّر "كيركغارد"[4] (Kierkegaard)–

[1] هنري برغسون، الفكر والواقع المتحرك l'Esprit et le mouvant، ترجمة سامي الدروبي (دمشق، مطبعة الإنشاء، بلا تاريخ)، ص 122.

[2] مارك بلوخ (1886–1944): مؤرخ فرنسي، منظّر "التاريخ الجديد". اشتهر بتأسيس مجلة "حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي" (Annales d'histoire économique et sociale) عام 1929 وتنشيطها بالتعاون مع "لوسيان فابر" Lucien Febvre (1878–1956)، (ثم فرنان برودال Fernand Braudel (1902–1985))، وهي المجلة التي اعتبر البعض أنها قامت بأكبر جهد تجديدي على صعيد منهجية ومقاربات الفكر والبحث التاريخيّين في القرن العشرين، من خلال التركيز على الحقائق الجماعية والبنيوية الاقتصادية والاجتماعية بدلا من الأفراد والأحداث؛ وتوظيف العلوم الاجتماعية الأخرى في مجال التاريخ. موسوعة أنكارتا.

[3] Charles-Olivier Carbonell (Sous la direction de-), Les Sciences historiques de l'antiquité à nos jours (Larousse, Paris, 1994), p. 232.

[4] سورن كيركغارد (1813–1855): فيلسوف قسّيس دانماركي. مؤسس الفلسفة الوجودية القائمة على النظر في الإنسان على "ما يوجد" لا تحليل ماهيته المجرّدة. دعا إلى مذهب يستولي على الإنسان في إنّيّته (Eccéité) (أي يحقّق وجوده العيني من حيث مرتبته الذاتية) ويضعه في علاقة شخصية مع الله، وخلص إلى أن المسيحية وحدها تضع علاقة شخصية بين الفرد والله. المصدر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (دار القلم، بيروت، بلا تاريخ)، ص ص 455–457.

محاولة خلود، تنطوي بالضرورة على خصوصيات أصحابها. وما هذه المكنونات إلا ما يميّز هذا عن ذاك مما يتصل بالإنسان أو المجتمع فكريًّا وأخلاقيًّا ونفسيا، أي بالثقافة. فما تأثير العوامل الثقافية على كتابة التاريخ في الجزائر؟

1. الانتماء الثقافي واللغوي:

تنوعت تعريفات الثقافة حتى زادت على 150 تعريفا كما أسلفنا. وأنسبُ ما نعرّفها به هنا بما ينسجم مع السياق أنها "رؤية للعالم" تنطلق من مجموع الاعتقادات والقيم والمفاهيم ومبادئ الفعل التي توجّه الأفراد في جماعة معيّنة[1].لذا، تتباين جهود الأفراد والجماعات تبعًا لتفاوت نظراتها إلى الحياة والمجتمع. ويترتّب عنه في مجال التاريخ ما هو معروف من تمجيد أو تهوين وازدراء أشخاص أو مفاهيم أو أحداث معيّنة، وسعيٍ لإسقاط خصائص بعضها دون بعضٍ على صورة المستقبل التي يريدها هذا الطرف أو ذاك. خاصة وأن المؤرخ نفسه-كما يرى كولنغوود[2] Collingwood –جزءٌ من الظاهرة التي يدرسها، وأنّ له مكانه الخاصّ منها، ويمكنه أن يراها فقط من وجهة نظر يتبنّاها في هذه اللحظة[3].

---

[1] Jean Morino, Observations critiques sur la culture maghrébine, in Nouveaux enjeux culturels au Maghreb (CNRS, Paris, 1987), p. 31.

[2] روبن جورج كولنغوود (1889–1943): فيلسوف ومؤرخ بريطاني مثالي. اشتهر بكتابه "مفهوم التاريخ" (The Idea of histiory) الذي أثّر عميقًا على الفلسفة النقدية التاريخية بعد الحرب العالمية الثانية. كان حجّة في تاريخ بريطانيا في العهد الروماني، وله مساهمات أصيلة في علم الجمال، وفلسفة التاريخ. المصدر: موسوعة ويكيبيديا.

[3] هانز-جورج غادامير Gadamer، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم (دار أويا، طرابلس، 2007)، ص 695.

إن كتابة التاريخ عمل فكـري، وإنتـاج ثقـافي يحـاول اكتشـاف جـذور فكرية في مجال ثقافي معيّن، من أجل تحقيقِ أبعادِ هويةٍ مرغوبةٍ لمجتمـعٍ أو أمـةٍ ما، ويجعل التاريخ بمثابة "الحاسة السادسة للإنسان الحـديث" علـى حـدّ تعـبير "نيتشه"[1] (Nietzsche)، حيث يبحث كل جيل فيه عن العناصر التي تفيـد في استشراف آفاق المستقبل، وما ذلك إلا إسقاطٌ لآماله وتطلعاته على التاريخ؛ لاستخراج وشرْعَنة ما يعين على رسم توجّهات ومعالم حياته المستقبلية الـتي يريدها في ضوء قيمه ومبادئه، ما يطابق مقولة "كروتشـي" (Croce) الشـهيرة (المستشهَد بها آنفًا): "التاريخ بأجمعه هو تاريخ معاصر"، التي تعـني أن التـاريخ يتألّف أساسًا من رؤية الماضي من خلال عيون الحاضر وعلى ضوء مشاكله، وكذلك بأنّ العمل الأساسي للمؤرخ هو ليس التدوين وإنما التقويم [2]. حتى ذهب المؤرخ البريطـاني "كريسـتوفر هيـل" (Christopher Hill) (1912-2003) إلى أن "على كل جيل أن يكتب تاريخه"[3].

كما أنّ تكوُّن أفكار المـؤرخ مـرتبط بتكـوّن وعيـه، الـذي يتشـكّل في حدود الفضاء الثقافي الذي يرتاده والتكوين الـذي حصّـله؛ فـإذا انحصـر في مجال التاريخ البحت ولم يتعدّاه إلى فضاءات الفكر السوسيولوجي والسياسي والاقتصادي والفلسفي والديني والتراثي؛ المحلي والعالمي؛ ظلّ أفقُـهُ محـدودًا، ووعيُه تقليديا ومسطّحًا، لا يرقى إلى مستوى تقديم أطروحـات أو نصـوص أو أفكار أو رؤى ومقاربات جديدة، تخدم المجتمـع والأمـة، أو تكـون بـديلا

---

[1] فردريخ نيتشه (1844-1900): فيلسوف ألماني. أخذ بمذهب التطور، ودعا إلى اكتشاف "إرادة القوة" فينا، التي تمكّننا من بلوغ مستوى "الإنسان الأعلى". يـتلخّص مذهبـه في "كـن مـا أنـت دون ضعف وإلى النهاية". المصدر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص 410-411.

[2] إدوار كار، ما هو التاريخ؟، مرجع سابق، ص 22.

[3] Charles-Olivier Carbonell, op. cit., p. 471.

حقيقيا لما يقدّمه الآخرون، ولا يمكنه المساهمة الفعالة في النقد المؤدي إلى التغيير والتجديد، من خلال محاسبة الذات، وتغيير مفهومها للعالم، ومفهوم الواقع الطبيعي والاجتماعي.

وهكذا تنوعت مواضيع ومقاربات البحث التاريخي، التي قُصد بها استنباطُ قواعدَ ونظم تنير إمكانات سلوك المجتمع والدولة الجزائريّيْن في الحاضر والمستقبل، من خلال صُوَرِ ثقافةِ الجزائر المستقبلية المتعدّدة، التي حاولت طوائف المؤرخين والكتاب الجزائريين رسمها أو الإيحاء بها، تبعا لخلفياتهم الثقافية، وما يترتب عنها من أهداف اجتماعية وسياسية.

من الطبيعي إذن أن يحبّذ الدائرون في فلك الثقافة العربية الإسلامية المواضيع المنطوية على عرض وتوضيح الجذور الثقافية المشتركة للمجتمع الجزائري –رغم حضور مواضيع أخرى[1]–، وبيان اطّرادِها، ومدى تمسّك أسلاف الجزائريين بها، باعتبارها مناطَ وحدتهم ومعْقَد نصرهم وارتقائهم، وتأكيد ارتباط الجزائر بالعالمين العربي والإسلامي في كافة المجالات؛ كقضايا تاريخ وحضارة الجزائر والعالم الإسلامي في العصر الوسيط (باعتبارها مُبلورةً لشخصية الجزائر الثقافية والحضارية)، وتاريخ الجزائر الحديث (للحميّته العسكرية في معترك الصراع بين الإسلام والمسيحية، أو بين الغرب والدولة العثمانية، ولبداية تبلور شخصيتها السياسية والاجتماعية في نظر من يرى ذلك)، وانتفاضات القرن التاسع عشر (التي عكست تمسّك الجزائريين بالهوية العربية الإسلامية)، وتاريخ الحركة الإصلاحية (لدورها الكبير في إعادة بناء

[1] رغم حضور المواضيع الأخرى السياسية والاجتماعية، إلا أنها تستمدّ جدواها ومبرّراتها غالبًا من المشروعية الثقافية المستندة إلى الدفاع عن الهوية الجزائرية في وجه محاولات الإلغاء أو الدمج الفرنسية السابقة وجهود التحديث التالية المنطوية في نظر البعض على شيء من استلاب ثقافي ومكرّسة لمديونية حضارية ظاهرة، سواءً كان ذلك مقصودًا أو لا شعوريًّا.

الشخصية الجزائرية على أسسها العريقة)، وكذلك ثـورة أول نـوفمبر 1954 التي مثلت القطيعة التامة مع النظام الاستعماري الإدماجي-الإقصائي.

من الأمثلة على ذلك: جهود الأستاذ أبي القاسم سـعد الله (1930-2014) في بعث رموز وذخائر التراث الجزائري العربي الإسلامي، خاصة في "تاريخ الجزائر الثقافي" (1981؛ 1998)، وفي أعماله عن أمثال "محمد العيد آل خليفة رائد الشعر الجزائري في العصر الحديث" (1961)، و"القاضي الأديب: الشـاذلي القسـنطيني" (1974)، و"رائـد التجديـد الإسـلامي: ابـن العنـابي" (1977)، و"الطبيـب الرحالـة: ابـن حمـادوش الجزائـري" (1982)، و"شـيخ الإسلام عبد الكريم الفكّـون" (1986)، وتحقيقاتـه لكتابـات أعـلام الجزائـر كـ"رحلة ابن حمادوش" (1983)، و"منشور الهداية" للفكون، و"تـاريخ العـدواني" (1996)، وتحقيق "أعيان من المشارقة والمغاربة" لعبد الحميـد بيـك (2000)، الذي انكـبّ عليـه منـذ 1984 لما تضـمّنه مـن تـراجم مجـدّدين وناشـطين جزائريين كابن العنابي، والكبابطي، وابن موسى، وابن الأمين[1].

وحتى كتاباته التي يغلب عليها الطابع السياسي والعسـكري- خاصـة معلَمة الحركة الوطنية الجزائرية بأجزائها الثلاثة[2]، أو التي تختلط فيها السياسة بالثقافة، كأبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، بأجزائـه الخمسـة[3]- لا تنفـكّ عـن تأكيد ذلك الخطّ وتكريسه.

[1] أنظر أبو القاسم سعد الله، مسار قلم، مصدر سابق، ج5، ص 86.

[2] أوّلها (1830-1900)، من قسمين: الأول (1830-1860) ط.1، 1992؛ الثـاني (1860-1900) ط.1، 1969؛ الجـزء الثـاني 1900-1930 ط.1، 1969؛ الجـزء الثالـث (1930-1945) ط.1، 1975.

[3] طبعت على التوالي في: 1976؛ 1986؛ 1990؛ 1996؛ 2005.

فضلا عن ترجماته، كترجمة "حياة الأمير عبد القادر" لشارل هنري تشرشل (1971)، وغيرها. وعن تأكيده على الوحدة الثقافية للشعب الجزائري أمثلة كثيرة، منها كتابته عن كتاب "الحوض" لمحمد بن علي بن إبراهيم السوسي في الفقه المكتوب بالأمازيغية بحروف عربية، وعن "الأُفعول" في الحميرية والبربرية[1]، وغير ذلك، مما صدر قبل أو بعد 1998.

وكي لا نقتصر على هذا المثال، نذكر عيّنات أخرى رائدة لا تقلّ أهمية تغطي مراحل مختلفة من تاريخ الجزائر، أو حتى العالم الإسلامي، وتؤكد هذه الوجهة، كمقالات وتحقيقات أحمد توفيق المدني (ت. 1983) (مثلا: تحقيق "مذكرات الحاج أحمد الشريف الزهار"- 1972)، وموسى لقبال (ت. 2009) ("المغرب الإسلامي"- 1969)، وعبد الحميد حاجيات (نذكر تحقيق كتابي: الجواهر الحسان في نظم أولياء تلمسان- 1974؛ كتاب أخبار المهدي بن تومرت- 1986، ط.2)، وإسماعيل العربي (كـ"الدراسات العربية في الجزائر في عهد الاحتلال الفرنسي"- 1988، وتحقيق "كتاب سير الأئمة وأخبارهم"- 1984، وترجمة: الإسلام في مجده الأول- 1979)، ومحمد بن عميرة ("دور زناتة في الحركة المذهبية بالمغرب الإسلامي"- 1984)، وعبد الكريم بوصفصاف ("جمعية العلماء المسلمين ودورها في تطور الحركة الوطنية 1931-1945"- 1981)، وعمار هلال ("الهجرة الجزائرية نحو بلاد الشام 1847-1918" الجزائر، 1986؛ وإشرافه على الملتقى المغاربي الأول عن المصادر والمراجع العربية لتاريخ الجزائر 1930-1962 عام 1992)، وناصر الدين سعيدوني ("من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي"- 1999) وأعمال يحيى بوعزيز (1929-2007) ذات الصلة بالمقاومة الثقافية للاحتلال الفرنسي، وحتى بعض الأطروحات باللغة الفرنسية كأطروحة

---

[1] أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990)، ج 4.

عمار هلال "المثقفون المعرَّبون الجزائريـون بـين الهويّـة، والحداثـة، والوطنيـة، والاسـتقلال (1918-1962)"[1]: أطروحـة دكتـوراه مـن جامعـة نانسـي، 1990؛ عبـد الله بوشـان "دور الإسـلام في الثـورة الجزائريـة"[2] مـن جامعـة مونبولي-1975؛ نذير أحمد "الحركة الإصلاحية الجزائرية ودورها في تشكّل الإيديولوجيا الوطنية"[3] أطروحة الدرجة الثالثـة، بـاريس، 1968؛ وأطروحـة عليّ مراد الشهيرة "الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التـاريخ الديني والاجتماعي 1925-1940"[4]= 1967، وغيرهم.

وكذلك بعـض الأدبـاء والتربـويين وعلمـاء الاجتمـاع الـذين أرّخـوا الصحافةَ والتربية والتعليم والأدب، كتركي رابح الذي تمحور إنتاجـه حـول التعليم الحرّ في الربع الثاني من القرن العشرين؛ ومحمد ناصر الـذي انصـبّت جهوده على الصحافة العربية، والحركة الإصلاحية في الجنـوب الجزائـري في النصف الأول من القرن العشرين؛ وعبد الله شريّط وعمار طالبي في تأصـيل ونقد الثقافة الجزائرية؛ وعبد القـادر جغلـول الـذي تميـز بكتاباتـه التحليليـة والنقدية للثقافة الجزائرية المعاصرة؛ وأستاذ الأدب العربـي أبـو العيـد دودو (1934-2004) في ترجمة بعض الأعمال الأجنبيـة المتصـلة بتـاريخ وثقافـة الجزائر المعاصرة على وجه الخصوص، كـ"الأمير عبد القـادر" لــ"يوهان كـارل بيرنت" (J. C. Berndt) (1996)، و"ثلاث سنوات في شمال غربي إفريقيا"

---

[1] Les Intellectuels arabophone algériens entre l’identité, le modernisme, le nationalisme et l’indépendance (1918-1962), thèse d’état dactylo., Nancy, 1990.

[2] Le Rôle de l’islam dans la guerre d’Algérie, thèse 3e cycle histoire, université de Montpelier III, 1975.

[3] Le Mouvement réformiste algérien. Son rôle dans la formation de l’idéologie nationale, thèse de 3e cycle, Paris, 1968.

[4] Le Réformisme musulman algérien de 1925 à 1940= 1967.

للرحالة الألماني "هاينريخ فون مالتسان" H. Von Malzahn من 3 أجزاء (1976؛ 1979؛ 1980)، وغيرهم.

لا تفوتنا مساهمات العصاميين في التحقيق والتأليف، أمثال عبد الرحمان الجيلالي خاصة في الجزأين الثالث والرابع من تاريخ الجزائر العام، اللذين عُني فيهما بالثقافة الجزائرية الحديثة وأعلامها، والمهدي البوعبدلّي (1907-1992)، ومحمد علي دبوز (ت.1402/ 1981)، وجلول أحمد البدوي، ومحمد بن عبد الكريم، ونور الدين عبد القادر (1890-1981) (الذي ظهرت أولى مساهماته عام 1927)، ومولود قاسم نايت بلقاسم (ت.1413/ 1992)، ورابح بونار (ت.1394/ 1974)، ومحمد الطاهر فُضَلاء، وغيرهم.

وأما المتعلمون بالفرنسية من خريجي المدارس والمعاهد والكليات الفرنسية، فقد عكسوا المعادلة، بتفضيلهم للقضايا المتصلة بما قبل التاريخ، والتاريخ القديم، وبالحداثة، والوطنية، والتعدّدية الثقافية (كتاريخ الاتجاه الاستقلالي، والمسألة الأمازيغية، ودور النخبة العصرية الجزائرية، والنضال النقابي، وتحرّر المرأة، وتاريخ الفن، والأدب الشعبي، والمسائل الاقتصادية، وكفاح اليسار ودوره في الحركة الوطنية والثورة التحريرية)، التي ترتاد فضاءات الفكر السوسيولوجي والسياسي والاقتصادي والثقافي العالمي، وتقدّم أطروحات ونصوصا ورؤىً أكثر جدّة، تتيح مقاربات عصرية ونقدية، تستلهم المناهج والمفاهيم الغربية، وتضيقُ فيها مساحات التراث والإحالة على التقاليد.

مما قد يترجم ذلك جزئيًا: ما أورده "النشر في الجزائر منذ الاستقلال 1962-1980" الصادر عن المكتبة الوطنية، 1980[1]، عن تفاوت اهتمام الطرفين بجوانب تاريخ الجزائر المختلفة تبعًا لما يلائم طروحات كل طرف منها، وننقله عن حسن رمعون[2]:

	كتب	ما قبل	التاريخ	العصر	العهد	عهد	المجموع
بالعربية	37	0	3	8	7	32	87
بالفرنسية	35	8	11	5	3	18	80
المجموع	72	8	14	13	10	50	167

فيظهر من الجدول تفوق الكتابات العربية في المرحلة الإسلامية، ومقاومة الاستعمار، بينما امتازت مقابِلتُها بالفرنسية في ما قبل التاريخ، والقديم، كما لو أن الأخيرة تتبع التقليد الفرنسي الذي كان قائما قبل الاستقلال.

وما ورد أيضا في "الحولية البيبليوغرافية عن الجزائر 1978"[3]، كما نلاحظ في الجدول التالي:

---

[1] L'Edition en Algérie depuis l'indépendance 1962-1980, Publications de la bibliothèque national, Alger, 1980.

[2] Hassan Remaoun, « L'Intervention institutionnelle et son impact sur la pratique historiographique en Algérie », in Insaniyat, N[s] 19-20 (Janvier-Juin 2003), p. 36.

[3] الحولية البيبليوغرافية عن الجزائر 1978، إعداد وإصدار المكتبة الوطنية الجزائرية؛ م.و.ك.، الجزائر، 1404/ 1983.

العهد	عدد الكتابات بالعربية	عدد الكتابات بالفرنسية
الفتح الإسلامي- الدول	11	2
الاحتلال الفرنسي-	14	7
حرب التحرير	30	5

ولنذكر بعض الأمثلة الدالة؛ كوردان عمر في "المسألة البربرية في الحركة الوطنية الجزائرية"[1]-1993، وشاكر سالم في "بربر اليوم"[2]-1989، المتّسم حسب "مينيي" بشيء مقبول من الإيديولوجيا"[3]، وعاشور كريستين في "أبجدية الصيرورة: الإيديولوجية الاستعمارية واللغة الفرنسية في الجزائر"[4]-1985، وبن آشنهو عبد اللطيف في "تكوّن التخلف في الجزائر"[5]-1978، وتلميذة "إيفون توران" (Yvonne Turin): يحياوي فضيلة في "الرواية والمجتمع الكولونيالي في جزائر ما بين الحربين"[6]، وما كتبه جبار عبد الحميد عن "القضية الوطنية والاستعمارية والحركة الشيوعية، حالة الجزائر: الحزب الشيوعي

---

[1] La Question berbère dans le mouvement national algérien, 1926-1980. Dar el Ijtihad, Alger, 1993.

[2] Berbères d'aujourd'hui. L'Harmattan, Paris, 1989.

[3] Gilbert Meynier, Bibliographie synthétique de la guerre d'Algérie, in NAQD , Histoire et politique N° 14/15, Automne/Hiver 2001, p. 150.

[4] Abécédaire de devenir. Idéologie coloniale et langue française en Algérie. E.A.P., Alger, 1985.

[5] Formation du sous-développement en Algérie, 1830-1962. Imprimerie commerciale, Alger, 1978.

[6] Roman et société coloniale dans l'Algérie de l'entre-deux-guerres. ENAL- GAM, Alger- Bruxelles.

والحركة الوطنية 1935–1956"[1]=1975، وحضري محي الـدين في "الاتحـاد السـوفياتي والمغـرب، مـن ثـورة أكتـوبر إلى اسـتقلال الجزائـر، 1971–1962"[2]=1985 تقديم محفوظ قداش، وفارس محمد في "عيسات ايدير، وثائق وشهادات حول الحركة النقابية الجزائرية"[3]–1991، وغيرها.

مما ينجم عن هذه الفروق: تركيز الفريق الأول، المنتسب إلى الأصـالة، على وجوه الثقافة العربية الإسلامية باعتبـارهم أحـقّ ممثلـي مجتمـع وثقافـة الجزائر[4]؛ بينما يعتبر الفريق الآخر، المنتسب إلى الحداثة، أن المثقفين بالفرنسية هم أفضل من يمثّلهما، كما قد يستدلّ علـى الأقـل مـن "المـثقفين الجزائـريين" لنوارة حسين، التي حصرت كبار المثقفين الجزائريين في تسعة: الأمـير خالـد، وفرحات عباس، وفرانتـز فـانون F. Fanon (6 صـفحات مـثلا)، وألبـار كامو Albert Camus (6 صفحات)، وجون سـيناك Jean Sénac (4 صـفحات)، ومولـود فرعـون، ومولـود معمـري، وكاتـب ياسـين، ومالـك حداد،[5]؛ واحد منهم فقط مزدوج اللغة هو الأمير خالد الذي كتب مع ذلـك أشـهر أعمالـه بالفرنسـية، والبـاقون أحـاديو اللغـة، مـنهم ثلاثـة أجانـب (مارتينيكي، وفرنسيان)، وثلاثـة مناضـلين يسـاريين ملتـزمين علـى الأقـل،

---

[1] La Question nationale et coloniale et le mouvement communiste, le cas de l'Algérie. Le parti communiste et le mouvement nationaliste 1935-1956, thèse sc. p., Grenoble, 1975.

[2] L'U.R.S.S. et le Maghreb, De la révolution d'octobre à l'indépendance de l'Algérie, 1917-1962. L'Harmattan , 1985.

[3] Aisat Idir, Documents et témoignages sur le syndicalisme algérien. ENAP-ENAL, Alger, 1991.

[4] مثلا سعد الله في الجزء 10 من تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق.

[5] Nouara Hocine, Les Intellectuels algériens, Mythes, Mouvances et Anamorphose (Dahlab-ENAG, Alger, 2005), pp. 193-232. بينمـا ختمـت كتابها بمحاورة المثقفين: أحمد محساس- عبـد الرحمـان كيـوان- دحـو جربـال- محفـوظ قـداش- محفوظ بنون.

واندماجي سابق، وداعيان أو ثلاثة إلى الثقافة الشعبية الأمازيغية. بينما يغيب مالك بن نبي، أشهر من كتب عن الثقافة من المسلمين، وعبد الله شريّط، ومولود قاسم، وغيرهم من المعرّبين أو مزدوجي اللغة. كما اعتمدت معيار الثقافة السابقة على الإسلام، فتحدّثت أيضا عن "أغستيننا الهيبوني" (Notre Augustin d'Hippone)[1]، ناعيةً على الجزائريين "إنكارهم الفظيع لأصولهم البربرية- الإفريقية".

وربما كان الكاتب-الكاهن الفرنسي "جون ديجو" أدقّ حينما أدرج أحدهم (ألبار كامو) تحت فصل "أدب الفرنسيين في الجزائر" من كتابه "الأدب الجزائري المعاصر"، لا في فصل "أدب الجزائريين"، واعتبر آخر (جون سيناك[2]) ملهِمًا لأدباء جزائر الستينيات والسبعينيات الشباب بالفرنسية لا واحدًا منهم، بعدما نسبه إلى الولَه بشيغيفارا Che Guevara، والإسراف في تناول الخمور[3]. والملاحظ أنّ محفوظ قداش قدّم الكتاب بلا تحفّظ. وهذه صورة من تأثير الميول الثقافية على الكتّاب والمؤرخين فيما يقدّرون، وينتقون أو يهملون ويحذفون.

كما تطّرد في السياق جهودُ هذا الفريق الثاني في التعريف بالمصادر والمراجع المتصلة بتاريخ الجزائر باللغة الفرنسية بما يمثّله من خدمة للباحثين وانفتاح على تلك المصادر، ومساهمة في تقريب وجهات نظر الطرف الفرنسي ومواقفه من القراء والمثقفين الجزائريين وفي تجاوز أو تخفيف حدّة الخلافات التاريخية بين الجانبين. ومن الأمثلة عليه: "البيبليوغرافيا التركيبية

---

[1] Ibid., p. 287.

[2] وهراني المولد. ساهم مع مولود معمري ومراد بوربون في تأسيس الاتحاد العام للكتاب الجزائريين عام 1963. تجهّمت له الجهات الرسمية بعد انقلاب 1965.

[3] Jean Déjeux, La Littérature algérienne contemporaine (Presse universitaire de France, Paris, 1975), p. 89.

للثورة الجزائرية مشروحة ومعلّق عليها" لجيلبار مينيي (65 صفحة) بالعدد 14/ 15 (خريف-شتاء 2001) من مجلة نقد[1]؛ والكتاب المشترك بين مجلة "إنسانيات": المجلة الجزائرية للأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، ومجلة "دراسات مغربية" الصادرة عن مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية بتونس حول "المعارف التاريخية بالمغرب، التركيب والاستخدامات"[2] الصادر عام 2006؛ والعددان 19-20 (جانفي-جوان 2003) من نفس مجلة "إنسانيات" حول "الاسطوريوغرافيا المغاربية: المجالات والتطبيقات"[3]؛ وكذلك عدداها 25-26 (جويلية- ديسمبر 2004) حول موضوع "الجزائر قبل وبعد 1954، مقاربات إسطوغرافية وتمثلات"[4].

لا يفوتنا التنويه إلى جهود المؤسسات الثقافية والجامعية الفرنسية في تكريس هذا الواقع، ورفد التيار الحداثي بوسائل ناجعة، من خلال رصد المعطيات والتوجّهات الثقافية المغاربية عامة والجزائرية خاصة، من أجل استيعاب جذور الفعل الاجتماعي والتوجهات السياسية والاقتصادية في المنطقة، والتعاطي معها بالكيفية التي تمكّن من استباق وتلافي المخاطر أو العقبات المحتملة أمام مسارات التحديث والتغريب الضامنة للمصالح الفرنسية في نظر تلك الأوساط، وتوظيف الأوراق الرابحة في هذا المجال بالطريقة المثلى. نذكر-كمثال- جهودَ "مركز الأبحاث والدراسات حول المجتمعات المتوسطية" (C.R.E.S.M) الرائدة ودوريته العتيدة "حولية إفريقيا

[1] Gilbert Meynier, Bibliographie synthétique de la guerre d'Algérie annotée et commentée, op. cit.

[2] Savoirs historiques au Maghreb, Constructions et usages, Editions CRASC, Oran, 2006.

[3] Historiographie maghrébine : champs et pratiques, Insaniyat, N^s 19-20 (Janvier-Juin 2003).

[4] L'Algérie avant et après 1954, Approches historiographiques et représentations, Insaniyat, N^s 25-26 (Juillet-Décembre 2004).

الشـمالية" (Annuaire de l'Afrique du nord)، الـتي خلفـت "المجلـة الإفريقية"، وسـاهم فيهـا نخبـة مـن البـاحثين والخـبراء المرمـوقين الفرنسـيين والمغاربـة، مـنهم مؤرخـون[1]، وبـدأت بجمـع معطياتهـا وبلـورة تصـوّراتها وأهـدافها الثقافيـة في المغـرب الكـبير منـذ العـام 1967، فـأثمرت أعمـالاً معلمية، منها:

- الميدان الثقافي المغاربي من خـلال التعـاون (مقتطفـات مـن حوليـة إفريقيا الشمالية، 1967)[2].

- الثقافة والمجتمع في المغرب (مقتطفات من حوليـة إفريقيـا الشـمالية، 1973)[3].

- الرهانات الثقافية الجديدة في المغرب (مقتطفات مـن حوليـة شمـال إفريقيا، 1984)[4].

أما اللغة، فيعنينا هنا تأثيرها الفكري والروحي على الكتابة التاريخيـة. فهي أهم وسائل التواصل بين الناس؛ أي **المرآة التي تعكس الفكر الجماعي**. وبما أنها رائدُ وأساس الحياة النفسية الداخلية على صعيد الخيـال كمـا علـى صعيد النشاط الفكري والروحي؛ فهي كذلك **مكوِّنٌ لهذا الفكر**[5].

---

[1] أمثال روني غاليسو R. Gallissot، وأومار كارليي O. Carlier، وعبد الرحيم طالـب بـن دياب، وصلاح الدين بريكي وغيرهم.

[2] Le Champ culturel magrébin à travers la coopération. Editions du C.N.R.S., Paris, 1967.

[3] Culture et société au Maghreb. Sous la direction de J.C. Vatin. Paris, 1973.

[4] Nouveaux enjeux culturels au Maghreb. Editions du C.N.R.S., Paris, 1986.

[5] أنظر مثلا: طالب عبد الرحمان، نحـو تقـويم جديـد للغـة العربيـة (وزارة الأوقـاف والشـؤون الإسلامية، قطر، 1420/ 1999)، ص ص 21-31.

لذلك ذهب "إدوار سابير"[1] (E. Sabir) إلى أن اللغة التي تنتمي إلى مجتمع بشري معيّن، والتي يتكلّمها أبناؤه ويفكّرون بواسطتها هي التي تنظّم تجربة هذا المجتمع، وهي التي تصوغ بالتالي "عالَمه" و"واقعه الحقيقي"، فكل لغة تنطوي على رؤية خاصة للعالم. وانتهى إلى أن الثقافةَ نفسها هي في المحصّلة لغةٌ؛ باعتبار اللغة نظاما للاتصال وتنظيم وتصنيف التجربة الحسية (1921)[2]. وهو نفس ما انتهى إليه كلود ليفي ستروس[3] Claude Lévi-Strauss (1958)[4]. بينما اعتبر "بنجامن لي وورف"[5] (B. Lee Whorf) اللغةَ أساسَ تشكُّل الأفكار ودليلاً للنشاط الفكري للفرد، فهي ترسم له الإطارَ الذي تنخرط فيه تحاليلُه للواقع وانطباعاتُه وجميع ما يسجله دماغه؛ لأنّ العالم ليس سوى فيْضٍ من الصور المختلفة في أشكالها وألوانها يلتقطها دماغ الإنسان وينظّمها بفضل بنية النظام اللّغوي الذي يتكلّمه[6]. وهو نفس ما ذهب إليه "غادامير"[7] (Gadamer) حينما أرجع لغة الأوروبيين التصورية الفلسفية ومشتقاتها، ولغتهم التصورية للعلم الحديث إلى منظور خاص من

---

[1] إدوار سابير: فيلسوف ولساني أمريكي، من أعلام المدرسة البنيوية الأمريكية في النصف الأول من القرن العشرين.

[2] محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، مرجع سابق، ص 128.

[3] كلود ليفي ستروس (1908–2009): أنثروبولوجي فرنسي. من كبار مفكري القرن العشرين، ومن أهم ممثلي البنيوية Structuralisme. مدّ مفهوم البنية إلى اللسانيات، والأنثروبولوجيا، وسائر العلوم الإنسانية.

[4] المرجع السابق، ص 129.

[5] بنجمن لي وورف: لساني أمريكي، ذاع صيته في الثلث الثاني من القرن العشرين بفكرة "أنّ لكل لغة عالمٌ كلي خاص كفيل بصياغة نظرة إلى العالم لا تطابق أية نظرة تنطوي عليها اللغات الأخرى".

[6] Cf. Umberto Eco, La recherche de la langue parfaite (Editions Seuil, Paris, 1994), pp. 37,135,373.

[7] هانز-جورج غادامير (1900–2002): فيلسوف ألماني. مؤسس التأويلية (L'herméneutique) المعاصرة، خاصة من خلال كتابه "الحقيقة والمنهج" 1960 (Wahrheit und methode) . وهذه التأويلية تقوم أساسا على أن اتضاح معنى النص لا يتم بفهم الفقرات المفردة، وإنما بتراكم فهم مجموع هذه الفقرات وإدراك أبعادها الكلية، وعدم الاقتصار على القراءة الحرفية. Wikipedia

المنظورات المطبّقة على العالم، ذي أصل إغريقي، مؤدّاهُ التفكيرُ بطريقة تبني العلاقة بعالم الشعوب الهندوجرمانية قبل أي تراث مكتوب آخر[1]. لذلك لاحظَ "هردر"[2] Herder –قبلهم–أنّ تعددَ اللغاتِ هو أصلُ تعدد الثقافات.

يمكننا ضرب أمثلة كثيرة عن تأثير اللغة في طريقة التفكير وإدراك العالم الخارجي. فرغم أن "الدرّاجة" و "Bicicleta-Bicycle -Bicyclette" – مثلا–ترمزان إلى نفس الشيء، إلا أن العربية وصفته بالشيء الذي يدْرُج، بينما وصفته اللغات الأوروبية بالشيء الجامد الذي له عجلتان، فاهتمّت العربية بوظيفة الدراجة، بينما نظرت الأخرى إلى شكلها الخارجي. فتكون اللغتان قدّمتا لمستعمليهما صورتان مختلفتان لمعنى أو شيء واحد من العالم الخارجي.

ما يستفاد بالأساس من هذه الآراء والأفكار؛ أن اللغة ليست مجرد أداة حيادية، كأنبوب يعبُر من خلاله أي مضمون يراد توصيله، كما يدّعي بعض الكتاب والمفكرين، وإنما هي وعاءٌ وموصّل للثقافة.

وقد تنبّه لهذا الأمر كثير من الدول، كفرنسا، التي أصدرت في إطار مواجهتها لتقدم اللغة الإنكليزية قانون "لزوم اللغة الفرنسية" عام 1994، يحظُر على الفرنسيين استخدام أي لغة أجنبية في خطابهم العام، مشيرًا إلى كافة الوثائق والمستندات والإعلانات والأفلام الدعائية، التي تبثّ عبر الإذاعة والتلفزيون والمحلات التجارية والشركات العاملة على الأرض الفرنسية.

وذلك ما يؤدي في مجال كتابة التاريخ إلى اعتماد أجهزة مفهومية وقواعد فلسفية ومعايير قيميّة مستلهَمَة من هذا الفضاء الثقافي (الحاضِن للمؤرخ) أو ذاك؛ وبالتالي، تبايُن مواضيع ومقاربات كتابة التاريخ؛ خاصة

---

[1] غادامير، الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 696.

[2] يوهان غوتفريد هردر (1744–1803): أديب وفيلسوف ألماني، له اهتمام بالتاريخ. من أهم أعماله: "أفكار في فلسفة تاريخ البشرية".

وأنّ ذاتَ المؤرخ لا تغيب، وأن العلم والمعرفة ليسا نظرًا خالصًا، وإنما سلطة وسلطان في يد من يملكهما[1].

يمكننا أن نضرب لذلك أمثلة مختصرة من كثرة أسماء الأرُزّ حسب حالته ونوعه في لغات جنوب آسيا، وتعدّد الأسماء الدالّة على الثلج في أطواره المختلفة عند الإسكيمو، وأسماء الناقة (255 اسمًا)، والماء (170 اسمًا)، و البئر (88 اسما)، والسيف، والأسد، والفرس..في اللغة العربية. كذلك ما يستحضره الذهن من صور ثقافية من أمثالٍ تُضرب لنفس المواقف؛ كقول العرب: "سبَقَ السيفُ العَذَل"، مقابل قول الفرنسيّ: " on a franchi le Rubicon" أو "Les Dés sont jetés"، فأقلّ ما يُستحضر في الأول: الحَرم المكّي، والأشهُر الحُرُم، وفي الثاني: قيصر، وغالا، وروما، ومجلس الشيوخ.

فضلاً عن تباين معنى المفاهيم من لغة لأخرى، كمفهوم الأمة الذي يتحدّد لدى بعضهم باللغة والأرض، ولدى آخرين بالإدارة أو الدولة، وعند غيرهم بالدين، وغير ذلك. فسعد الله –مثلا–يفهم الأمة بالمعنى الإسلامي الواسع، أما المجموعة الوطنية الجزائرية فهي عنده "الشعب الجزائري"[2]، بينما يتضح أثر الثقافة الفرنسية لدى معظم المثقفين بالفرنسية التي تعرَّف الأمةُ فيها بأنها "مجموعة بشرية سياسية متضامنة، مندمجة في دولة إقليمية"[3]، كمصطفى لشرف الذي يعتبر الجزائريين "أمة"، كما يبدو من عنوان كتابه "الجزائر، الأمة والمجتمع"، وكذلك محفوظ قداش، على الأقل في "تاريخ الوطنية

---

[1] أنظر مثلا: سالم يفوت، سلطة المعرفة (دار الأمان، الرباط، 1426/ 2005)، ص ص 55–74.

[2] هذا المعنى مطّرد في أعماله.

[3] Lemnouer Merouche, Conjonctures intellectuelles et notions de groupe, in NAQD, op. cit., p.57.

الجزائرية 1919-1951"[1]، أو محي الدين جندر في "مدخل إلى تاريخ الجزائر"[2]، ومحفوظ سماتي في "تكوّن الأمة الجزائرية"[3]. وفي ذلك ما لا يخفى من التوجيه والإيحاء بمعاني عقَدِيّة وحضارية ذات تأثير عميق على تصور الدّارسين والصاعدين لطبيعة وموقع ودور المجموعة البشرية الجزائرية في اكتفائيتها الذّاتية، أو تكامليتها الإقليمية (المغاربية) والملّيّة (الإسلامية)، وما يترتب عنه من خيارات وتحيّزات وتحالفات.

لذلك اشتدّ تأثير لغة التكوين والتأليف على أعمال الكتّاب والمؤرخين الجزائريين من حيث انتقاء المواضيع التي لا بدّ أن تقترب من الفضاء الثقافي للغة البحث، وطريقة المقاربة أو التحليل المقتبسة من ذات المجال الثقافي أو المتأثرة به حتمًا، وفي حدود المفاهيم، في سعيٍ دؤوب لإقناع الوصاية والمشرفين بالنسبة للباحثين الجامعيين، من أجل ضمان الشهادة، واكتساب المصداقية العلمية، أو إرضاء، وحتى تملُّق الجمهور توخيًا للقبول. حتى ذهب محمد حربي إلى تصنيف التيارات الفكرية الجزائرية على أساس اللغة، باعتبار "التباين اللغوي يتجلى أيضا على مستوى المعتقدات والتقاليد ونظام الأفكار"، متوصِّلا إلى شدة تأثير ذلك التباين على اتجاهات الرأي المتشبع إما بالتقاليد الإسلامية، أو بالتصورات المثالية للدولة-الأمة، ما أفرز كتلتين يستحيل انصهارهما[4].

[1] Mahfoud Kaddache, Histoire du nationalisme algérien (ENAL, Alger, 1993),T. 1, p. II.

[2] Mehieddine Djender, Introduction à l'histoire de l'Algérie (ENAG Editions, Alger, 2009), p. 73..1968 وأول طبعة للكتاب كانت سنة

[3] Formation de la nation algérienne- 1990.

[4] تقديم حربي لكتاب Guy Pervillé, les Etudiants algériens de l'université française 1880-1962, مصدر سابق، ص ص 7-8.

ثم يأتي ما ينجم عن تنافس تلك الأعمال في الساحة الثقافية والعلمية الجزائرية على استقطاب الجمهور والباحثين، وما يتوطّد من توجهات ثقافية وفكرية وطروحات مذهبية أو عقَدية جرّاء التوجيه الذي تمارسه والاستقطاب الذي تُحدِثه، خاصة وأن الإنتاج بلغة معينة يساهم في تراكم تراثها الثقافي، ويوسّع مجال انتشارها وتأثيرها. ولنا أن نتساءل مثلاً: هل لمقتنعٍ بمنهج وآراء سعد الله أو ناصر الدين سعيدوني أو موسى لقبال – مثلاً– ألا تستغرقهُ الأجواءُ والمفاهيم العربية الإسلامية، ولو بإفساح المجال قليلا للعاطفة ومجاملة الذات، واحتمال الوقوع تحت تأثير النّزعات "الأدبية"، و"الشعرية"، والتغني بـ"أمجادنا" الغابرة، النابعة من فكرة "عصمة الأمة" التي ترعرعت في أحضانها الاستوغرافيا العربية الإسلامية، باعتبار تطوُّرها التاريخي يسيرُ بخطواتٍ يرسمها الله، وأنّ استمرارَها منوطٌ بقوة الإجماع المبرّإ من الخطأ[1]؟؛ أو أنّ لمتأثّرٍ بكتابات بعض المؤرخين (والأنثروبولوجيين) الناقدين ودعاة المراجعة أمثال محمد حربي، وحسن رمعون، ونورية بن غبريط-رمعون مثلا ألاّ تستهويه الثقافة الفرنسية التي يعترفون لها بالأستاذية، بالنظر إلى مزاياها العلمية والمنهجية، ورصيدها التاريخي الكبير الذي يكاد يهيمن على الاسطوغرافيا الجزائرية، بالرغم مما شابَهُ من نزعة "مركزية الذات" (Ethnocentrisme) الأوروبية وشُحَنٍ إيديولوجية؟.

2. الانتماء الإيديولوجي والولاء السياسي:

قال المؤرخ البريطاني "إدوار كار": "إن الصورة التي نمتلكها عن وقائع بيئتنا هي من صُنع قيمنا"[2]. كما أنّ الميزان في القرار البشري تميل بطبيعتها إلى

[1] هاملتون غب Hamilton Gibb، دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرين (دار العلم للملايين، بيروت، 1979)، ص 185-186.

[2] إدوار كار، مرجع سابق، ص 149.

جانب الاعتقاد على حدّ تعبير الفيلسوف البريطاني "توماس ريد" (1710-1776)[1]، فضلا عن أن الاعتقاد التأمّلي المبني على أسباب معقولة أمر نادر جدًّا[2]. ذلك، إلى أنّ العقلَ أسير للعواطف، وخادم لها، منفّذ لما تمليه عليه، كما كتب "ديفيد هيوم" (1711- 1776)[3]، لأنّ العواطف هي التي تبعث الأفكار حسب المذهب الإرادي-العاطفي[4] الذي نرى له حضورا وتأثيرًا ها هنا.

لذا، تؤثّر الإيديولوجيا بوضوح في كتابة التاريخ وتعترض دائما طريق المؤرخ[5]، إلى حدّ أنها قد تحجُب عنه كثيرًا من الحقائق، وتدفعه إلى غربلة الأحداث والوقائع من أجل انتقاء ما يخدم توجّهاته ويشبع طموحه منها، أو تَحملُه على التركيز على جوانب معيّنة من التاريخ من أجل إبراز دوره أو دور زعيمه أو خطه الإيديولوجي أو تنظيمه السياسي أو الجمعوي، وإهمال جوانب أخرى، لنفي فضائل المنافسين -بَلْه الخصوم- أو التقليل من أدوارهم ومساهماتهم.

ولنُذكّر مثلا بتباين وجهات نظر المؤرخين الأوروبيين حول أسباب تدهور الامبراطورية الرومانية في القرن الثالث. فبينما نسبها فريقٌ إلى تولّي الأباطرة- الجنود؛ أرجعها آخرون إلى انتشار المسيحية؛ وحصرها فريق ثالث في الخلاف بين الأباطرة، والفلاحين والنُّخب المدنية؛ وكذا اختلاف مقاربات المؤرخين الأوروبيين القوميين والليبراليين و"التقدميين" و"المحافظين" لقضايا

---

[1] دنكان بريتشارد Duncan Pritchard، ما المعرفة؟، ترجمة مصطفى ناصر (م.و.ث.ف.آ، الكويت، 2013)، ص 141.

[2] جميل صليبا، علم النفس (دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1404، 1984)، ص 549.

[3] دنكان بريتشارد، مرجع سابق، ص 139.

[4] جميل صليبا، مرجع سابق، ص 542

[5] Gilbert Meynier, « Problématique historique de la nation algérienne », NAQD , Histoire et politique, op.cit., p. 25.

وأحداث تاريخ أوروبا، خاصة الحديث والمعاصر، ولنا في تباين مواقفهم من الإصلاح الديني؛ واعتبار الفرنسيين هزيمةَ نابليون في روسيا "**عودةً** إلى فرنسا"؛ والخلاف حول المسؤولية عن نشوب الحرب العالمية الأولى، أمثلة بلا حدود. ولننظر كيف ركّز كبيرُ المؤرخين الألمان في القرن 19 "ليوبولد فان رانكه" (L. Von Ranke) في كتابه "تاريخ ألمانيا في عهد الإصلاح 1839-1847" على دور الشعب الألماني في تجديد الحضارة الأوروبية، وتأكيده (وهو البروتستانتي) في كتابه "تاريخ فرنسا في القرنين 16 و 17" على دور "الهوغونوت" (Huguenots) (البروتستانت) في فرنسا، الذي بدا له مهمّشًا في أعمال المؤرخين الفرنسيين[1].

وفي تاريخنا مِن تبايُن مقاربات المؤرخين السّنة والشيعة والإباضيين واليساريين والقوميين والإصلاحيين والوطنيين مثلا لمختلف جوانبه من "الفتنة الكبرى" (35-40هـ/ 656-661م) إلى اليوم؛ كطبيعة الفتوح الإسلامية، وأسباب سقوط الدولتين الأموية والعباسية، وتقييم الخلافة الفاطمية، والهجرة الهلالية، والصراع العثماني-الصفوي، وتاريخ الحركة الوهابية، وحملة نابليون على مصر، وحركات الإصلاح، والتحديث، حتى رأينا جمهورًا منهم يريد إقناعنا بأنّ التاريخ يهدف إلى تحقيق أفكارهم المفضّلة!، تمامًا كما زعم "فوستال دوكولانج"[2] (Fustel de Coulanges):

---

[1] Charles-Olivier Carbonell, les Sciences historiques de l'antiquité à nos jours, op. cit., p. 333.

[2] مؤرخ فرنسي (1830-1889) متخصص في التاريخ القديم، اشتهر بقوله أنَّ نقد الوثائق يكون بعد المقابلة الشاملة للنصوص، وأن تحليل النصوص تكمّله فرضياتٌ تقوم على معقولية الحوادث.

"لست أنا الذي أتكلّم، وإنما التاريخُ هو الـذي يـتكلّم بواسـطتي"[1]. وهـذا مـا يذكّرني بأبيات لشكسبير (W. Shakespeare) مـن مسـرحيته "دقّـة بدقـة" (Measure for measure):

"يا للإنسان من مخلوق متغطرس،
غارق لأذنيه في وهْم سلطةٍ قصيرة زائلة
المخلوق الجَهول، يظنّ فيما يقع في رُوْعِهِ
أنه الكائن المحيط بكل شيءٍ علما
ما أشبهه في كينونته الهشّة بقرد غاضب
يستعرض ألعابه المسلّية
على مرأى الملأ الأعلى في السماء
فلا يستدرّ من الملائكة الأطهار غير الرثاء له"[2].

وأقرب الأمثلة إلى موضوعنا: الموازنةُ بين مقاربـة كـلٍّ مـن الجزائـريين (المظلومية-البطولية)، والفرنسيين (صراعٌ بين البداوة والحضارة ينتهي دائمـا بانتصار البـداوة) لتـاريخ الجزائـر؛ وتنـاول الكتّـاب والمـؤرخين الجزائـريين

[1] جفري باراكلو Geoffrey Barraclough، الاتجاهات العامة في الأبحـاث التاريخيـة، ترجمـة عادل أحمد العلي (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404/ 1984)، ص 20.

[2] جـيروم كيغـان (Jerome Kagane)، الثقافـات الـثلاث: العلـوم الطبيعيـة والاجتماعيـة والإنســانية في القــرن الحــادي والعشــرين، ترجمــة صــديق محمــد جــوهر (م.و.ث.ف.آ.، الكويت،1435/ 2014)، ص 213.

للانقسامات والصراعات بين فصائل الحركة الوطنيـة، وإبَّـان ثـورة التحريـر بحدّةٍ تقلّصُ إمكانياتِ الاتفاقِ والتآلف بين شركاء الوطن الواحد[1].

على أنَّ ذلك لا ينفي وجـود طائفـة مـن المـؤرخين النّزهـاء الـذين لا يقصّرون في تحرّي الموضوعية وبيان الحقائق. لكن الجميـع يـدعي ذلـك، ولا عجب، فقد قال "جون لوك" (J. Locke): "إنَّ معرفة أي إنسـان لا يمكـن أن تتجاوز حدود خبرته".

قد يكون من المفيد المقابلة بـين سـيرورة مـؤرّخيْن مـن الكبـار، كـأبي القاسم سعد الله ومحمد حربي، ليتّضح ما سنعرضه في هذا المبحـث وغـيره. أما سعد الله، خرّيج المدارس الحرّة، فجامعة الزيتونـة، والقـاهرة، ومينيسـوتا Minnesota، والمعلّم السابق في مدارس العلماء، والمساهم أيضا في الثـورة بفكره وقلمه[2]، فقد عرفنا مدى اهتمامه بالإصلاح، وبالوطنية التي أرهصَـت لها النهضةُ ومهدت لها في نظره فلا نعود إلى ذلك الآن.

وأما حربي[3] خرّيج معهد- ثانوية "دومينيـك لوسـياني" بسـكيكدة بعـد الحرب العالميـة الثانيـة، وكـولاج سـان بـارب" (Saint Barbe) الباريسـي (1952)، فالجامعة الفرنسية (53-1954)، فقد ناضـل في صـفوف حركـة انتصار الحريات الديمقراطية MTLD منذ 1950، واحتكّ بقيادات الحـزب

[1] مثلا: حملة حربي وأمثاله من اليساريين وبعض الوطنيين على الحركـة الإصـلاحية الإسـلامية، أو التهوين من شأنها، وقصْره صفة (الحركة الوطنية) على الاتجاه الاستقلالي، والحركة البربرية، والمركزيين. وقريبا منه موقف قداش الذي زاد عليه تزكية الشـيوعيين، خلافـا لأمثـال سـعد الله وتلاميذهم، ممن يقلبون الصورة رأسا على عقب كما سيأتي. وانظـر في ذلـك: رابـح لونيسـي، "الصراعات الداخلية للثورة الجزائرية في الخطاب التاريخي الجزائري"، إنسانيات، جويلية-ديسـمبر 2004، عدد 25-26، ص ص 27-42.

[2] كما في ديوانه الصغير "النصر للجزائر" 1957، وديوانه "ثائر وحبّ" 1962.

[3] مولود بالحرّوش عام 1933.

بفرنسا، كمحمد يزيد، وبن يوسف بن خدة، وصالح الوانشي، ومحمد بوضياف، مراد ديدوش وغيرهم. كما نشط في صفوف فيدرالية فرنسا للحزب، وتولّى الأمانة العامة لودادية الطلبة المسلمين لشمال إفريقيا بفرنسا عامي 1953 و 1954، وانضم إلى الثورة عام 1956. وتولّى عدة مسؤوليات، منها عضو لجنة الإعلام والأخبار التابعة لفدرالية جبهة التحرير بفرنسا، ثم ترأسها ليصبح عضوًا في لجنة الفيدرالية تحت رئاسة عمر بوداود. لكنه استقال منها لغياب التفاهم بينه وبين رئيسه الذي كان لا يرتاح إليه بدعوى شيوعيته عام 1958. ثم عُيّن من طرف كريم بلقاسم على رأس الديوان المدني لوزارة القوات المسلّحة رغم نفور الأخير من الشيوعيين. ويفسر محمدًا حربي ذلك بطموح كريم بلقاسم إلى استمالة خاله علي كافي إلى جانبه في صراعه مع بن طوبال وبوصوف، واتخاذه رقيبًا على خالِه في آنٍ كما ذكر في مذكراته[1]. تلاه انتقاله إلى وزارة الخارجية ضمن فريق كريم بلقاسم (1960)، ثم سعد دحلب (1961)، وتقلُّده مناصب هامة فيها، قبل أن يشارك في وفد الحكومة المؤقتة إلى مؤتمر حركة عدم الانحياز ببلغراد عام 1961، ويرأس لجنة الخبراء في مفاوضات إيفيان الأولى، ويشارك بفعالية في صياغة برنامج طرابلس (جوان 1962).

ساهم في الحياة السياسية بعد الاستقلال، فانضم إلى حكومة بن بلّه كمستشار سياسي له، كما عمل مديرًا لصحيفة "الثورة الإفريقية" (Révolution africaine) اليسارية البارزة (1963–1965)، وساهم في صياغة "ميثاق الجزائر" عام 1964، كما في تنمية التوجه اليساري لحزب جبهة التحرير الوطني. لكن بومدين قبض عليه بعد انقلاب 1965 لتورّطه في تشكيل "منظمة المقاومة الشعبية الشيوعية" التي كانت تستهدف النظام الجديد،

[1] Mohammed Harbi, Une vie debout-mémoire politique- tome 1 : 1945-1962 (Casbah éditions, Alger, 2001), pp. 255-261.

ليلبث في السجن مدّةً، فرضت عليه الإقامة الجبرية بعـدها، قبـل أن يفـرّ إلى فرنسا عام 1973، أين تابع دراسته الجامعية، التي توِّجت بـدكتوراه الدرجـة الثالثة بموضوع حول "جذور جبهة التحريـر الـوطني"، فـدكتوراه الدولـة عـام 1978 بأطروحته "جبهة التحرير الوطني، الأسطورة والواقع- مـن الأصـول إلى استلام السلطة 1945-1962"، التي نشرها عام 1980 وصـارت أشـهر أعماله. ثم زاول التدريس في جامعة باريس 8. نشر عدة أعمال معظمها عن الثورة الجزائرية التي غدا مرجعًا فيها[1].

وعليه، يمكننا تفسير تقليله من دور جمعيـة العلمـاء المسـلمين والاتحـاد الديمقراطي للبيان الجزائري، ومحاولته تبرير بعض مواقف الحـزب الشـيوعي مـن الاسـتعمار الفرنسـي، وكـذلك تقييمـه للقاعـدة الاجتماعيـة للحـزب الاستقلالي (حركة انتصار ح.د. MTLD) والثورة، التي يراها بروليتارية- ريفية، بائسـة (فقـيرة)، أميـة، متعلقـة بالإسـلام والعربيـة، محافظـة، منقـادة للعاطفة الدينية، مهدوية (مؤمنة بمجيء المهدي)، معادية للقيم الأوروبية ولمن يتشبّه بالأوروبيين، ميّالة إلى استخدام العنف لـتطهير المجتمـع الجزائـري مـن الآفات وتوحيد قواه، وفرض الانضباط الأخلاقي والقيمي[2].

وكأمثلة عن تـأثير الانتمـاء الإيـديولوجي والـولاء السياسـي علـى انتقاء مواضيع البحث والتأليف نذكر: مسـاهمة محمـد حربـي الهامـة حـول

---

[1] أهمهـا: -Aux origines du FLN, Le Populisme révolutionnaire en Algérie, Bourgois, Paris, 1975 ; Le F.L.N mirages et réalité-des origines à la prise du pouvoir (1945-1962) Editions Jeune Afrique, Paris, 1980 ; Les archives de la révolution algérienne, Editions Jeune Afrique, Paris, 1981 ; La Guerre commence en Algérie, Editions complexe, Bruxelles, 1984 ; L'Algérie et son destin ,Croyants ou citoyens, Arcantère Editions, Paris, 1992.

[2] Mohammed Harbi, L'Algérie et son destin, op. cit., pp. 231-247.

الحـاج مصـالي في "الأفارقـة"[1]، مـن منطلـق تعاطفـه معـه (وهـو المعـارض التروتسكي الفارّ من الجزائر مثل مصالي اللاجئ بفرنسا) من حيث اعتقـاده بكونهما ضحية "البيروقراطية السـتالينية" الـتي يحمّلـها الترتسـكيون مسـؤولية إخفاق الماركسية؛ وتقديمه لمذكرات مصـالي[2]؛ وأطروحتـه المعلميـة المـذكورة أعلاه: "جبهة التحرير الوطني، الأسطورة والواقع، مـن الأصـول إلى اسـتلام الحكم 1945-1962"، التي "شرّح فيها بمبضـعه الأحـداث البـارزة وكـذلك المجهولة، وقام فيها بتحليلات مُرعِبة أحيانًا، لشدّة صـقلها بصـرامة متلطِّفـة، لكنها لا تقدّم التنازلات" على حد تعبير رفيقه "جلبار مينيي"[3]؛ وعمـلِ محفـوظ قداش ومحمد قنانش حول "نجم الشـمال الإفريقـي 1923-1937"[4] بـاللغتين (130 صفحة بالعربية، و 155 صفحة بالفرنسية)؛ و"حزب الشعب الجزائري 1937-1939"[5] (286 صـفحة بالفرنسـية والعربيـة) لـنفس المـؤرخيْن؛ وتكريس محفوظ قداش الجانب الأكبر من أطروحته "تاريخ الوطنيـة الجزائريـة" المذكورة آنفا لنجم شمال إفريقيا/ حزب الشعب/ حركـة انتصـار الحريـات الديمقراطية؛ ودرويش محمد في "الحركة الكشفية، مدرسـة الوطنيـة"[6]؛ أو حتـى خليل محمد في "بلاد القبائـل، أو التضـحية بالأسـلاف"[7]؛ ومعمـري خالفـة في "عبان رمضان، بطل الثورة الجزائرية"[8]، وغير ذلك كثير.

---

[1] Charles-André Julien (dir.), Les Africains, Jeune Afrique, Paris 1977.

[2] بالاشتراك مع شارل اندري جوليان، وأجرون. باريس، 1982.

[3] Gilbert Meynier, Bibliographie synthétique de la guerre d'Algérie, op. cit., p. 127.

[4] الجزائر، 1984.

[5] الجزائر، 1985.

[6] Le scoutisme, école du patriotisme, OPU, Alger, 1985.

[7] La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié, L'Harmattan, 1984.

[8] Abane Ramdane, héros de la guerre d'Algérie, Alger 1992.

وذلك مقابل تثمين دور الحركة الإصلاحية ورموزها، وإبراز الجذور الثقافية للمقاومة الجزائرية مثلا من طرف آخرين مما أوردنا عليه بعض الشواهد آنفاً وسيردُ غيرُها.

كما تفيدنا -في مجال تقييم المنظمات والهيئات السياسية والجمعوية- مقارنةٌ سريعة بين بعض المواقف المتباينة من قضايا محددة وحساسة. فأبو القاسم سعد الله-مثلا- معروف بتقديره لدور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، خاصة نسبةَ فضل إحياء المجتمع الجزائري وإعداد أرضية الثورة إليها، بل المساهمة القوية في انطلاقها، كما في قوله "إنّ انتفاضات الجزائريين خلال القرن الماضي (14 هـ/ 19م) كانت تقوم على البندقية وحدها، فلم تفلح، أمّا نوفمبر فقد سبقه بعث حضاري ووعي فكري، ومن ثمّة نجحت البندقية"[1]، بينما لا يثمّن -مثلا- أدوار اليساريين أو الاندماجيين السابقين الملتحقين بالثورة.

وفي أمر قد يكون ذا صلة، يلاحَظ توقّف تأريخ سعد الله للحركة الوطنية عند العام 1945[2]، حيث يعود ذلك في تقديرنا إما إلى ضعف تأثير العلماء في الساحة الجزائرية بعد غياب ابن باديس، مقابل ارتفاع أصوات منافسيهم السياسيين، مما قلّل حماسه لمرحلة 1945-1954؛ أو لتراجع النشاط الثقافي الذي يحظى بالأولوية لديه، مقابل اتساع رقعة العمل السياسي بقطع النظر عن نجاعته وحصيلته.

وفي المقابل ينفي محمد حربي-مثلا- عن العلماء أيّ دور وطني أو مساهمة ثورية، كما يشكو -في الشأن الثقافي- من أنّ نشاطَ العلماء الفكريّ

---

[1] أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، مصدر سابق، الجزء4، ص 14.

[2] باستثناء الجزء العاشر من تاريخ الجزائر الثقافي الذي أنجزه بناء على تعاقد مع المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954 التابع لوزارة المجاهدين.

قد أعاقَ انفتاحَ المجتمع الجزائريّ على الثقافات الأخرى[1]، مما سنعرّج عليه في الفصل السادس، فلا نستبقه. كما نلمس شيئًا من الإيديولوجيا لدى محفوظ قداش (المناضل في صفوف حزب الشعب/ حركة الانتصار، ثم في جبهة القوى الاشتراكية F.F.S) في أطروحته المعلمية "تاريخ الوطنية الجزائرية 1919-1951"، مما سنتطرق إليه أيضا في الفصل المذكور ذاته، على أننا ننوه هنا بقصره فِعلَ تهديد النظام الاستعماري ما بين 1927 و 1935 على نجم شمال إفريقيا والحزب الشيوعي وحدهما[2]، دون جمعية العلماء طبعا.

لاحظنا أنّ ذلك قد لا يتفق تماما مع تصريحات الدوائر الاستعمارية لذلك العهد، من أنّ "العلماء هم الذين أيقظوا الرأي العامّ الأهليّ من سُباته"[3]؛ وأنه "من بين العناصر المنغّصة التي نواجهها اليوم في الجزائر؛ فإنّ العلماءَ أخطرُ هذه العناصر، لأنهم يلتجئون إلى الشعور الديني القويّ دائما لدى الأهالي، ولأنهم يتوفرون على روحانية، بينما لا يتوفّر الآخرون إلاّ على التّهم"[4]؛ "وعليه، يجب ألاّ نغفل عن حقيقة أنّ العلماءَ قد دأبوا-وتحت شعار الإصلاح الديني- على شحن النفوس بفكرة "الوطن الإسلامي الجزائري"، بلغته الوطنية العربية"[5].

---

[1] محمد حربي، الثورة الجزائرية/ سنوات المخاض، ترجمة نجيب عياد (موفم للنشر، الجزائر، 2006)، ص 24.

[2] idem.

[3] Julien, L'Afrique du Nord en marche (Julliard, Paris, 1972), p. 101.

[4] أوغستان بيرك (Augustin Berque) في Renseignements coloniaux, N° 1er Avril 1935, p. 670.

[5] A. G. Bouvreuil, « Agitation politique et religieuse chez les musulmans d'Algérie », Bulletin du comité de l'Afrique française, Nov. 1936, p. 589.

بينما لا يخفي حربي تأثّره بالماركسية، في صيغتها التروتسكية المناوئة لـ"البيروقراطية البورجوازية"، التي لمسها داخل نظام جبهة التحرير الوطني إبّان الثورة وبعد الاستقلال[1]، وقادتُهُ أيضا إلى المطابقة بين معاناة تروتسكي ومصالي حاج من التهميش والاضطهاد على يد "البيروقراطية الستالينية"[2].

ويطّرِدِ الأثر الأيديولوجي في التماسه الأعذار لمواقف الحزب الشيوعي الجزائري قبل وبعد 1954[3]، رغم ستالينية هذا الحزب ومعاداته المعروفة للتروتسكيين؛ وتفضيل مصطفى لشرف، وعلي كافي، ومبروك بلحسين، ورضوان عيناد ثابت، ورضا مالك، وعيسى كشيدة[4] من بينِ كتّاب المذكّرات وغيرهم من الكتّاب السياسيين المعتَبَرين، وجميعُهم يساريون عدا كافي (خال الباحث).

وقد عقدنا مقارنة بين تردد أسماء رموز الحركة الوطنية الكبار (مصالي- ابن باديس- عباس) في كتابيْ سعد الله: "الحركة الوطنية الجزائرية (1830-1945)"، ومحفوظ قداش: "تاريخ الوطنية الجزائرية 1919-1951"، حيث يأتي مصالي في المرتبة الأولى، وابن باديس آخرًا عند قداش، بينما يتقدم ابن باديس عند سعد الله على مصالي. ففي هذا بيان لتأثير الإيديولوجيا، النابعة من الثقافة، على المؤرخين.

---

[1] Harbi, Le F.L.N mirages et réalité-des origines à la prise du pouvoir (1945-1962) (Editions Jeune Afrique, Paris, 1980) pp.293-312.

[2] ibid., p. 6.

[3] Ibid., pp. 136-138.

[4] Harbi, « présentation », Naqd, op. cit., p. 6.

3. رد الفعل الوطني على المدرسة التاريخية الاستعمارية

"التاريخُ فلسفةٌ، والفلسفة تاريخ لا غير": مقولة مشهورة لـ"كروتشه"[1] تنطبق إلى حد بعيد على الإسطوغرافيا الاستعمارية الفرنسية التي وظّفت التاريخ لأهداف إيديولوجية وقومية ظاهرة، خلافًا لمقولة "فنلون" التي تؤكد أن "المؤرخ الجيّد لا ينتمي إلى زمن ولا إلى بلد"؛ وربما ينطبق على جانب من ردّ فعل المدرسة الوطنية الجزائرية التي وظّفت التاريخ بدورها إيديولوجيًّا لمواجهة المؤرخ الاستعماري.

فقد مارست الاسطوغرافيا الاستعمارية الفرنسية تأثيرا بالغا على اتجاهات الاسطوغرافيا الجزائرية المعاصرة، ووظائفها الفكرية والاجتماعية. ورغم تحقق الاستقلال؛ ما زال السّجال مع المدرسة الاستعمارية على رأس اهتمامات المؤرخين الجزائريين. وداخل هذه المواجهة الإيديولوجية والفكرية تصاغ الأسس النظرية التي تحدد إشكاليات المؤرخين الجزائريين وتوجِّهُ أبحاثهم[2].

ذلك أن الاستوغرافيا الاستعمارية قد دأبت على "شرح وتبرير حتمية بقاء الجزائر إلى الأبد تحت حكم فرنسا"[3]، الذي كان هو العامل المركزي لشرعنة وتبرير الخطاب التاريخي الفرنسي الاستعماري، بإرجاع جذور الوجود الفرنسي إلى الامبراطورية الرومانية التي حظيت بالأولوية في ذلك

---

[1] أي أنّ كتابة التاريخ منذ تحرّرها من سلطان الدين في القرن الـ18، غدت مرتبطة بفكرة الإنسانية والحضارة، فاقتربت من الفلسفة، كما أنه لا يمكن التفلسف إلا بالرجوع إلى الوقائع؛ أي إلى التاريخ، وأنّ الفلسفة لا يمكن إلا أن تكون تفكيرًا تاريخيًّا، أي مرتبطة ومتأثرة بروح عصرها. أنظر: رأفت الشيخ، تفسير مسار التاريخ، مرجع سابق، ص 185.

[2] محمد غالم، "واقع الاسطوغرافيا الجزائرية المعاصرة وآفاقها" (مطبوعات مركز الأبحاث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية CRASC، وهران، 1995)، ص 1.

[3] Benjamen Stora, L'Histoire de l'Algérie, sources, problèmes, écritures, op. cit., p. 217.

الخطاب، والتأكيد على لاتينية الجزائر، وعلى الترابط الأسطوري العريق بينها وبين أوروبا الجنوبية. ذلك الترابط الذي قطعه الإسلام، وأعاده الاستعمار الفرنسي باعتباره استعادةً لجزء مسلوب من امبراطورية قديمة، كان قطبًا من أقطاب المسيحية؛ مع دراسة وافية وعميقة لموضوع "البربرية" (Bérbèrité) في محاولة لموازنة أو تعويض الإسلام والعروبة[1].

فالجزائر في عُرفهم (كما ذكرناه آنفا) لم يكن لها شخصيّةٌ واضحة ومتجانسة أبدًا، والجزائر العثمانية كيانٌ مصطنع، اقتُطع بطريقة تعسُّفيّة..وعملت فرنسا كلّ ما بوسعها لإنجاز وحدته الحقيقية[2]. وفي كل ذلك حطٌّ من شأنها؛ باعتبار مرجعية العامل الوطني أو القومي الذي كان المثل الأعلى لشعوب أوروبا في القرن التاسع عشر، حتى اعتبر "هيغل" (Hegel) "أنّ الدولة هي عقل المجتمع...وأن الشعوب التي أسّست دولاً هي وحدها التي تستحقّ الملاحظة" ("قراءة في فلسفة التاريخ") معبّرًا عن الفارق المألوف بين ما قبل التاريخ والتاريخ، لأنّ الشعوب التي أفلحت في تنظيم مجتمعها إلى درجةٍ مَا هي وحدَها التي تدخلُ التاريخ[3]. اتخذت سائر الشعوب ذلك معيارًا وحاكما، بحكم طغيان وتفوق النماذج والمعايير الغربية.

لاحظنا بالفعل أنَّ تاريخ الجزائر الحديث يتمحور حول تاريخ محلي/ مديني، كما تشهد تواريخ بعض الباشوات والبايات، وتراجمُ علماء وأولياء وأعيان المدن والجهات المخصوصة بالتأليف مما تحت أيدينا[4]، حيث أوْلى

---

[1] Idem.

[2] J.Alazard..., op. cit., p.2.

[3] إدوار كار، مرجع سابق، ص 144.

[4] لاحظ مثلا هذه العناوين: "الدرة المصونة في علماء وصلحاء بونة" لأحمد بن قاسم البوني (ق 12هـ/ 18م)؛ و"سبيكة العقيان في من حلّ بمستغانم وأحوازها من الأعيان" لمحمد بن حواء (أواخر القرن 12/ 18)؛ و"عقد الجمان النفيس في ذكر الأعيان من أشراف غريس" لعبد الرحمان التجاني (ق 11/ 17). وكلها أرجاز تؤرّخ رجالَ بعض الجهات.

كتّابُها- الذين كانوا يعكسون روح مجتمعهم وحضارتهم وظروف عصرهم وبلدهم[1]-الأولوية للرجال ثم للإقليم بدلا من "الوطن" أو حتى الأمة، لأن الرجال هم الذين كانوا يُسبغون على الإقليم قيمته، وقد كانت المدن تتنافس بعدد علمائها، حتى شهد أحد كبار الباحثين على أن المؤرخين الجزائريين المحدَثين قصَروا أعمالهم على التواريخ المحلية والتراجم والرحلات، ولم يكتب واحدٌ منهم تاريخًا عامًّا للجزائر كلها غطّى فيه أخبارها داخل حدودها من القديم إلى الحديث أو حتى في القرن الذي عاش فيه[2]. وأقربُ مَن كتب منهم في ذلك: الحسين الورتلاني (صاحب "نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار"، المتوفَّى سنة 1193هـ/ 1797م) الذي نسب إليه سعد الله شيئًا من "الحسّ الوطني"، ثم ابن أبي راس الناصر المعسكري (ت. 1238/ 1823)[3]، الذي قال سعد الله أن مساهماته في تاريخ الجزائر والتاريخ العام مساهمةٌ عظيمة، وأنَّ آثارَهُ جديرةٌ بالدرس والنشر، وأنّ شخصيتَه تحتاج إلى إظهار واعتبار يليقان به[4]. علمًا بأن بعض كتبه ترجمت ونشرت بالفرنسية، دون العربية، إلا كتابًا واحدا هو "الإصابة فيمن غزا المغرب من الصحابة" (تونس، 1301/ 1884).

---

[1] راجع الفصل الخامس (التاريخ-التراجم-الرحلات) من الجزء 2، من تاريخ الجزائر الثقافي لأبي القاسم سعد الله، مصدر سابق، ص ص 321-398.

[2] نفسه، ج 2، ص 324.

[3] نُسب له 137 مؤلّفًا، منها أكثر من 10 في التاريخ، أهم ما تعلّق منها بالجزائر: عجائب الأسفار ولطائف الأخبار، وهو شرح قصيدته "نفيسة الجُمان في فتح ثغر وهران". تخرّج عليه أعلام كمحمد بن علي السنوسي الكبير، والأمير عبد القادر.

[4] تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، 2/ 381.

ويبدو أن أهم أسباب هذه الظاهرة:

- غلبة الطابع البدوي على الحياة الاجتماعية والاقتصادية الجزائرية[1]، مما أضفى على حياة المجتمع طابعًا معاشيًّا، يتحدّد في تدبير الاحتياجات الطبيعية اليومية، وأضعف الجوانب الثقافية والقانونية، وحدّ من ظهور وترسّخ المؤسسات العلمية والإدارية والسياسية.

- التأخر المادي في مجالات الصناعة والمواصلات والاتصالات.. الذي حدّ من إمكانات الدول التي اقترنت قوتُها ومصداقيتها باطّراد تجذّر الوطنية، وقلّص مجالات التكامل بين الناس.

- أولوية انتماء الجزائر إلى الأمة الإسلامية في زمن كان الدين فيه حاكمًا على كل شيء.

- أنه كان ينقصها شرط آخر، هو توفر القوانين التي تنظم العلاقات، وتوجه سياسات المجتمع نحو تحقيق أهدافه العليا في الحياة.

كما أن هذه المصادر، كالكتابات التاريخية الخالصة، والتراجم والمناقب والرحلات...، لا تكاد تذكر الجزائر تعبيرًا عن المغرب الأوسط إلا لمامًا[2]، خلافًا للمصادر الرسمية العثمانية التي تطلق عليها "إيالة الجزائر"، ما يدل في نظرنا على انفصام العلاقة بين المجتمع والدولة، أو على وجود نوع من الشخصية السياسية للدولة الجزائرية (في إطار الجزائر المفيدة) دون شخصية

[1] أنظر مثلا: Bernard (A), Lacroix (W), L'évolution du nomadisme en Algérie .A. Jourdan, Alger. A. Chllamel, Paris, 1906. ; خريطة استعمال الأرض في أواخر الفترة العثمانية: ناصر الدين سعيدوني النظام المالي للجزائر في الفترة العثمانية 1800– 1830 (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979)، ص 275.

[2] بل إن أحد كتاب القرن 13 هـ/ 19 م، هو أحمد بن عبد الرحمان الشقراني (المتوفّى بعد 1301/ 1883) يسمي الجزائر "المغرب الأوسط" في "القول الأوسط في أخبار بعض من حلّ بالمغرب الأوسط" الذي يتناول أحداثا من أواخر ذلك القرن تمتد إلى أيام بوعمامة.

بشرية واضحة المعالم، على أساس أنّ الدولة تعبيرٌ عن مختلف العلاقات الـتي لا يكفّ الأفراد والجماعات عن ربطها وتطويرها بالمجـال الجغـرافي[1]. لـذلك ذهب بعض المؤرخين إلى أن الاستقلال الذي كان للجزائر قبل 1830، كـان في الحقيقة لدولة عثمانية تحت قيادة الباشوات، وكان حكمهم حكمًا عسكريا مستبدًّا وغريبًا[2]؛ حتى لا يكـاد يفـرق بينـه والاسـتعمارَ الفرنسـيَّ إلا كونـهُ حكمًا إسلاميًّا في ظاهره، بينما الثاني صليبيًّا في جوهره[3]

لكنّ الدولة الجزائرية الوليدة بعد الاستقلال اعتقدت ومعها قطاع هام من النخبة الجامعية والعالِمة أنّ عليها أن تنتج تاريخًا سياسـيا يـزوّد الدولـة والمجتمع بالشـرعية الكفيلـة بإرسـاء مقوماتهمـا الشخصـية العريقـة، تفنيـدًا للتراث التاريخي الاستعماري الذي نفى عنهما الأصالة والخصوصية، كـزعم "ستيفان غزال"-مثلا- أنّ الجزائر لم يكن لها أبداً شخصيّةٌ واضحة ومتجانسـة، وأنّ الجزائرَ العثمانية كيانٌ مصطنع، اقتُطع بطريقـة تعسُّـفيّة..وعملت فرنسـا كلّ ما بوسعها لإنجاز وحدته الحقيقية[4]، مما ذكرناه آنفا.

كان من نتائج السـعي إلى تثبيـت شـرعية الدولـة الجزائريـة التاريخيـة: ميلاد تيار تاريخي عريض من المحترفين وغير المحترفـين، أتـى بأقصـى الحجـج والأدلة الممكنة على وجود الدولـة الجزائريـة وسـيادتها في العهـد العثمـاني صراحةً، وأحيانا ضمنيًّا، قد يكـون أبـرز تجلياتـه: أعمـال كـل مـن مـولاي بلحميسي، وناصر الدين سـعيدوني، وجمـال قنـان، وتوفيـق المـدني، ويحيـى بوعزيز، ومحمـد العربـي الـزبيري، ومحفـوظ قـداش، ومولـود قاسـم نايـت

---

[1] Charles-Olivier Carbonell, les Sciences historiques.., op. cit., p. 65.

[2] أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء، مصدر سابق، ج 4، ص 13.

[3] نفسه، ج 4، ص 14.

[4] J.Alazard..., Histoire et historiens de l'Algérie, op. cit, St. Gzell, p.2.

بلقاسم، وزهير إحدادن، وكذلك استمراريتها على عهد الأمير عبد القادر كما عبّر عنه أمثال إسماعيل العربي، وعبد الله شريط وغيرهم[1].

دافع هؤلاء المؤرخون وأمثالهم عن مبدأ وجود الدولة الجزائرية المستقلّة قبل 1830 من أجل تأكيد أصالتها التاريخية وإسقاط النظرة الاستعمارية، فتحمّس لذلك –مثلاً– مولود قاسم في أكثر من عمل[2]، وذهب زهير إحدادن إلى اعتبار الفترة العثمانية من تاريخ الجزائر فترة جزائرية، مستشهدا بأن الأوروبيين كانوا يسمّون الجزائر(Régence d'Alger) "إيالة الجزائر"[3]. بينما يؤكد جمال قنان–مثلا الذي يعكس وجهة نظر معظم المؤرخين الذين كتبوا بالعربية في هذا المجال– على أن الوجود العثماني في الجزائر لم يكن في يوم من الأيام وجودًا استعماريا، بل هو وجود معنوي أكثر منه مادي"[4]، وعلى قيام نواة حكم مركزي قوي في الجزائر وإرساء دعائم

---

[1] من العناوين المعلمية في هذا الباب: معاهدات الجزائر مع فرنسا 1619–1830 (1987)؛ العلاقات الفرنسية الجزائرية 1790–1830، لجمال قنان؛ شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية، لمولود قاسم (1985)؛ حرب الثلاثمئة سنة بين الجزائر وإسبانيا، لتوفيق المدني (1968)؛ علاقات الجزائر الخارجية مع ممالك أوروبا 1500–1830، ليحيى بوعزيز (1985)، والعلاقات الدبلوماسية الجزائرية في عهد الأمير عبد القادر لإسماعيل العربي (1982)؛ والعلاقات الدبلوماسية بين دول المغرب والولايات المتحدة 1776–1816 (ط.2 =1984) لنفس الكاتب، الذي ترجم أعمالاً هامة أخرى في ذات السياق –في الظاهر عل الأقل–، كمذكرات وليام شالر قنصل أمريكا في الجزائر 1816–1824 (1982)، ومذكرات أسير الداي كاثكرت قنصل أمريكا في المغرب (1982)؛ La Marine algérienne 1516–1830 (1986) لمولاي بلحميسي.

[2] أنظر مثلا: إنية وأصالة (دار الأمة، الجزائر، 2013)، ص ص271–275.

[3] Zahir Ihaddaden, Regard sur l'histoire d'Algérie (Les Editions Atturath, Alger, 2002), p. 10

[4] جمال قنان، قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر (منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1983)، ص 25.

وحدة سياسية وإدارية في إطار إقليم وطني محدد، وضمن حدود واضحة المعالم، وارتقاء الجزائر إلى مستوى دولة ذات سيادة كاملة في شؤونها الداخلية والخارجية منذ بداية القرن 17. ويعيد تدهور أحوال البلاد الاجتماعية والاقتصادية، وتأثر مكانتها العسكرية والدولية بالأساس إلى الكوارث الديمغرافية التي ألّمت بها وإلى القيود الحكومية المفروضة على الأسعار والمبادرات الفردية. كما يدافع عن التاريخ الرسمي، فينسب ثورات مطلع القرن التاسع عشر إلى مغامرين وأفّاقين جرّوا وراءهم جحافل من الناس من أجل أهداف مبهمة[1]. ويرى "أن الداي حسين والباي الحاج أحمد قد بذلا جهودا في هذا الاتجاه. ولكن الأزمة مع فرنسا انفجرت قبل أن تؤدي هاته الجهود إلى النتائج المرجوة"[2].

وقد بدا لنا أن الدكتور قنّان غفلَ عن حقائق جوهرية تنحو عكس ما رآه؛ كافتقار الأقلية التركية إلى الغيرة الوطنية على الجزائر[3]؛ واطّراد استئثارها بمواردها[4]؛ وإقدام الداي حسين على إعدام يحيى آغا الذي وصفه الشريف الزهّار (ت. 1289هـ/ 1872م) بأنه "أحسن رجال الدولة عقلاً ومعرفة"[5] سنة 1828؛ وإسناده قيادة الجيش لصهره إبراهيم آغا، الذي ذكَر الزهار بأنّ "مثله مثل الحمار، لا يعرف إلاّ الأكل والنكاح، لعنة الله عليه"[6]؛

---

[1] جمال قنان، نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر الحديث 1500-1830 (م.ج.ط.، الجزائر، 1987)، ص ص 15-20.

[2] نفسه، ص 19.

[3] حليمي عبد القادر، مدينة الجزائر، نشأتها وتطورها قبل 1830 (الجزائر، 1972)، ص 177.

[4] نفسه، ص ص 268-279.

[5] مذكرات الحاج أحمد الشريف الزهار (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980)، ص 163.

[6] نفس الموضع.

وبنائه حارةً للفجور/ الزّنا بالعاصمة [1]، بعدما أقصى الـداي السـابق (علـي خوجة) البغايا عنها؛ ومنحه اليهودَ احتكـارَ المتـاجرة بـالحبوب والـزرع مـع الخارج [2]؛ وتدابير أحمد الباي النزويّة والقاسية التي استفاضت أخبارهـا بحـق الرعية والمعارضين، وعَزَلَتْهُ عن المجتمع كما كرّست انتكاسَ التقاليد السياسية والاجتماعية، وعمّقت الهوة بـين الدولـة والمجتمـع؛ كإبادتـه معظـم الأتـراك المنقلبين عليه (1200 انكشاري) عام 1830 –بعدما أمّنهم–علـى دفعـات من 5 أو 6 أفراد [3]؛ واعترافه للفرنسـيين بقطعـه 12.000 رأس خـلال ولايته [4]؛ وخوْزقة الرجال، حيث رفع مئة (100) منهم على الخوازيق [5] بالمدية عام 1247هـ/ 1832م، مـثلا، وقتلـه المئـات غـدراً في نـواحي الحضنة وقسنطينة وغيرهما بعدما نهب أموالهم واستباح أعراضهم عـام 1248/ 1833، وتنكيلـه بسـكان الأوراس و"قطـع أيـدي سـتين (60) رجلاً من أولاد سعيد"، وسبي النساء وانتهاك حرمـاتهن، ونهـب أمـوال الناس، والأخذ بالظِّنّة، ممّا نهاه عنه بعـض العلمـاء كبلقاسـم بـوحجر، وغير ذلك مما أفاض فيه محمد الصالح بن العنتري [6]. حتى قـال المـؤرخ التّونسيّ ابن أبي الضياف –على سبيل المثال– بهذا الخُصوص: "سمعت

---

[1] نفس المصدر، ص 144.

[2] عبـد الرحمـان الجيلالـي، تـاريخ الجزائـر العـام (ديـوان المطبوعـات الجامعيـة، الجزائـر، 1415/ 1994) ج 3، ص 343.

[3] Commandant Seroca, « Le Sud constantinois de 1830 à 1855 », R.A., n.56 (année 1912), p. 380.

[4] Changarnier, Compagnes d'Afrique, Mémoires du général Changarnier 1830-1848 (Editions Berger-Levrault, Paris, 1930) p. 26.

[5] جمع خازوق. تركية، أصلها: قـازيق، تعـني: الوتـد. وهـي أوتـاد طولهـا أكثـر مـن 70 سـم، يُدخلونها في أدبار المحكومين بالإعدام ويرفعونهم عليها حتى الموت!

[6] محمد الصالح العنتري، تاريخ قسنطينة (دار هومـة، الجزائـر، 2007)، ص ص 108–125. علمًا بأن والد الكاتب كان من ضحايا أحمد باي.

من بعض علمائها (أي قسنطينة) في ذِكر الحاج أحمد باي وعَسْفِه وجَوْره كلاماً ختمه بقوله: "ولا زلنا في أسْرِ هذا الظَّلوم الغَشوم حتى رحِمنا اللهُ باستيلاء الفرنسيين!" [1].

ناهيك عن صعوبة تصوّر وقوع انقلاب إيجابي كهذا الذي تمنّاه جمال قنان في ظل الحالة شبه النباتية التي كان عليها الشعب الجزائري في 1830 منذ زمن بعيد، واقتصاره بذلك على حفظ كيانه فقط دون تطور ولا تقدّم، لأنه كان يفقد مفهوم التقدم ذاته حسب مالك بن نبي[2]، الذي يضيف أنه في 1830 كانت ساعة الغروب قد دقت منذ أمد بعيد في الجزائر؛ وبمجرد أن تدقّ تلك الساعة، لن يعود للمجتمع تاريخ، لأن الشعوب النائمة ليس لها تاريخ بل كوابيس وأحلام[3]. ولا غرو؛ فإنّ التاريخ يبدأ حين يشرع الناس في التفكير بانقضاء الزمن ليس بمعايير السياقات الطبيعية (دورة الفصول- أمد الحياة البشرية)، وإنما بوصفه سلسلةً من الأحداث المحدَّدة التي ينخرطون فيها، ويؤثّرون فيها بصورة واعية[4]، مما يصعُب تطبيقه على جزائر القرن التاسع عشر في تقديرنا.

لكنّ هذا التيار امتنع عن مواجهة بعض الإشكاليات المستعصية على أطروحته؛ من قبيل ارتباط مفاصل تاريخ الجزائر الحديث (1518) والمعاصر (1830) بفتح، ثم غزو أجنبي.

---

[1] أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان (الدار التونسية للنشر، 1979)، 3/ 228.

[2] مالك بن نبي، في مهب المعركة (دار الفكر، دمشق، 1412/ 1991)، ص 45.

[3] شروط النهضة، مرجع سابق، ص ص 13-14.

[4] إدوار كار، مرجع سابق، ص 154.

أما الأول فهو حضورُ الأتراك وإلحاق الجزائر بالدولة العثمانية المدشّن لتاريخها الحديث كما هو شائع[1]، في إطار التطور الداخلي للأمة الإسلامية التي كان الدينُ لُحمَتَها، لكنه لا يخدم فكرة التكوّن الوطني الجزائري الذاتي واستمراريته، خاصة باعتبار النخبة السياسية المركزية لذلك العهد كانت أجنبية عن النطاق الجغرافي للبلد، فيما يتمثل الثاني في الغزو الفرنسي الذي دشّن تاريخ الجزائر المعاصر كما هو شائع، وحقّق "توحيداً" غير مسبوق للجزائر[2] على طريقته التي تخدم مصالحه وتهدر حقوق الجزائريين.

بينما نحا بعض المؤرخين والكتاب، خاصة منهم المتكوّنون بالفرنسية – الأكثر نقدية، والأقل تأثرًا بالنظرة التقليدية والرسمية في نظرنا-منحًى مخالفًا، فمحي الدين جندر يعتقد أن "دولة أتراك الأوجاق والرُّياس التي أنشئت وتدعّمت أساسًا من طرف طائفة من الأجانب، لم تكن حصيلةَ تطور داخلي ساهم فيه السكان المحليون كالدول العربية-البربرية السابقة؛ وفي ظل تلك الدولة سيتحكّم الإقطاع، ويتفكّك المجتمع، وتنحلّ السلطة، وسيتكرس الركود الاقتصادي، وتنكمش المدن، وتتقهقر الثقافة"[3]، ما "حرَم هذه الدولة

---

[1] نرى أن الجزائر ليس لها تاريخ حديث، وإنما انتقلت رأسًا من "العصر الوسيط" إلى "التاريخ المعاصر"، دون المرور بالعصر الحديث الذي يستلزم وعيًا والتزامًا جماعيًّا بفهم البيئة والتأثير فيها بصورة منهجية واعية كما هو معلوم. وأنها أُقحمت إقحامًا في "التاريخ المعاصر" بحكم الأحداث الجسام والتطوّرات التي فُرضت عليها بعد العام 1830، وحدّدت لها أدوارًا ليست من اختيارها في الغالب، وإنما أكرهت عليها إكراهًا.

[2] شرعت فرنسا في ضبط الحدود الجزائرية المغربية-مثلا- عام 1845، وأكملتها مع نفس الجار وصحراء وادي الذهب على مراحل (1902؛ 1910؛ 1916)، بعدما ضبطتها مع تونس (1888 و 1901)، ومالي والنيجر وموريتانيا (1909)، ثم ليبيا (1919).

[3] Mehieddine Djender, Introduction à l’histoire de l’Algérie, op. cit., p. 73 .

من إثارة حماس الباحثين، الذين لم يعتبروها موضوعا جديرا بالدراسة"[1]، وينعى على مصادر ذلك العهد ككتاب "غزوات عروج وخير الدين" لمؤلِّف مجهول، و"تقييدات ابن المفتي" إنها ركزت على أعمال "السادة الأتراك".

ويقتفي أثره عبد الحميد بن آشنهو بتأكيده أن "الإدارة التركية عبارة عن أداة لملء أكياس الخزينة وجيوب الأقلية التركية الحاكمة المسيطرة، مما جعل البلاد في مثل هذا الوضع أشبه شيء بقطعة حلوى كل موظف يأخذ منها حسبما يخوّله له منصبه"[2]. وكذلك مولود قايد، الذي خلص إلى أن "الأتراك أجانب، وقد ظلوا أجانب طيلة القرون الثلاثة، وذلك لعدم تمكنهم من الاتصال بالسكان المحليين"[3]. ويمكن إضافة محمد لبجاوي، الذي لا يتطرق إلى "استقلال الجزائر" قبل 1830، رغم عروض المناسبة[4].

كما يرفض محمد حربي الصورة الرومنسية النمطية لتاريخ الجزائر وثورتها[5]، ويذهب أبعد من ذلك، حينما نسب الجزائر إلى التمزق حتى القرن 16م: تاريخ شروع العثمانيين في رسم حدودها، التي وسّعها الفرنسيون إلى توات وتدكلت غربا، وجانت شرقا؛ واعتبر مع ذلك الدولةَ التي أنشأها الأتراك منفصمةً عن سكان الجزائر الذين لم يكونوا يعتبرون أنفسَهم في العام 1830 جزائريين، بل منتمين إلى مجموعات ضيقة، كالعائلة،

---

[1] Ibid., p. 74.

[2] Abdelhamid Benachenhou, L'Etat algérien en 1830 (SNED, Alger, s.d.), p. 27.

[3] Mouloud Gaid, L'Algérie sous les Turcs (Tunis, 1974), p. 6.

[4] مثلا في تقديمه لكتاب عبد المجيد بلخروبي: la Naissance et la reconnaissance de la république algérienne. Editions Emile Bruylant, Bruxelles, 1972.

[5] حربي، "Quelle démocratie en Algérie ?"، في: عمر لرجان (تنسيق–)، إصدار جمعية إدريس–مجلة نقد، لشرف: المسار والأعمال والمرجع (دار القصبة، الجزائر، 2004)، ص ص 48 وما بعدها؛ Mostefa Lacheraf, Ecrits didactiques sur la culture, l'histoire et la société en Algérie (EAP. , Alger, 1988), p. 31.

أو الرابطة الحرفية، أو الطريقة الصوفية، أو الجماعة الدينية (أهل السنة- الأباضية- اليهود)، أو الرابطة اللغوية (عرب- بربر- أتراك). ولّما جاء الاستعمار؛ تبلور الوعي الوطني واللغة والدين كمكوّنات للشخصية الوطنية من صلب الصراع ضد فرنسا المحتلة. فكان الاستعمار-في نظره- أحد العوامل التي أدّت إلى ظهور الجزائر[1].

ولم يتردد بعض الأكاديميين المعرّبين (كسعد الله، وسعيدوني) بدورهم أحيانًا في إسباغ مسحة قاتمة على الفترة العثمانية من تاريخ الجزائر، والحديث عنها بلهجة متعارضة مع الخطاب التقليدي والرسمي التمجيدي[2].

وهكذا اجتهد بعض المؤرخين في إثبات الشرعية التاريخية للدولة الجزائرية دون مستندات كافية. وكان يكفيهم في نظرنا تأكيد الخصوصية الثقافية الظاهرة للمجتمع الجزائري لاكتشاف تمايزه عن فرنسا، وتبرير انفصاله عنها، وإنشاء دولته المستقلة في زمن الدول القُطرية المنبثقة عن سقوط الخلافة وموجة التحرر العالمية، ودحض شبهات المؤرخين الاستعماريين. وذلك ما ذهب إليه كثير من المؤرخين في بحثهم عن ضمانات الكيان الجزائري، ورائدِ خطواته على درب الحياة الجديدة، في إطار ما يمكن تسميته بـ"المدرسة الثقافية" المتأثرة أكثر بالحركة الإصلاحية المهتمة بجذور المجتمع الروحية والثقافية، المقابلة لـ"المدرسة السياسية" المتأثرة غالبا بالاتجاه الاستقلالي المثمّن لمظاهر المقاومة السياسية والمادية.

تتمثل مبررات الاتجاه الثقافي في التأكيد على التناقضات الثقافية والاجتماعية العميقة بين الجانبين الفرنسي والجزائري، التي تضفي على

---

[1] محمد حربي، الثورة الجزائرية/ سنوات المخاض، مصدر سابق، ص 105.

[2] مثلا: ناصر الدين سعيدوني، النظام المالي للجزائر في الفترة العثمانية، مصدر سابق، ص ص 43، 49، 60، 87 وما بعدها؛ سعد الله، أبحاث وآراء، مصدر سابق، ج 4، ص 14.

المجتمع الجزائري (الذي هو ركن من أركان الدولة إلى جانب السلطة والإقليم والقانون) شرعيةً وتمايزًا سياسيًّا باعتباره جسمًا قائما بذاته، تؤصّلُه العوامل الحضارية في ضوء ارتباط الأخلاق والمؤسسات الاجتماعية والقضائية في الإسلام بالأصالة الدينية؛ وعدم انفصال القيم الاجتماعية والسياسية؛ كالعدل، والحرية، والعزّة، ووحدة وسيادة الأمة عن القيم الدينية. علمًا بأن هذا الاتجاه لا يهمل المقاومة المادية التي أبداها الجزائريون للاستعمار الفرنسي بمختلف أشكالها، لكنه يؤصّلها في العوامل الثقافية، ويؤكد بأنّ الصراعات الثقافية هي التي تقف وراء المواجهات العسكرية والسياسية[1].

فضلاً عن أن دولاً محورية أخرى كالهند وإيطاليا، أو متوسطة ككوريا والنرويج خضعت آمادًا طويلة من تاريخها للأجانب، ولم يمنعها ذلك من الحفاظ على الخصوصية والانبعاث بفعالية نظرا لاحتفاظها بأصالتها الثقافية.

لكن، ربما يكون الاختراق الثقافي الغربي للنخبة والمجتمع الجزائريَيْن قد فرض رؤية العالم بعيون الغرب والجدّ في التماهي به واتخاذ تطوره وأنماطه ضوابطَ معيارية حتمية في منظور عمليات التحرر ومسارات التقدم والتنمية ولو بشكل جزئي، إذ "يستحيل-كما قال أحد خبراء الشأن من الغربيين-على المسلم الذي يتلقّى تعليمًا علمانيًّا على النمط الغربي أن يتجنّب أثر الفكر الغربي..الذي يحضّ المسلمين نوعًا ما على اعتبار الأشياء من وجهتين اثنتين"[2]. لذلك فرضت مثل هذه الأطروحات نفسها كخيارات لا مناص منها تقريبا. على أن ذلك الاختراق طبيعيٌّ في نظرنا؛ لعجز النماذج العربية الإسلامية عن مجاراة العصر والتجديد، وتفوق النماذج الغربية الأقدر على التمدّد، والأغرى بالتأسّي والتقليد.

---

[1] سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مصدر سابق، ج 1، ص 332.

[2] هاملتون غب (H. Gibb)، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة هاشم الحسيني (دار مكتبة الحياة، بيروت، 1966)، ص 79.

ومهما يكن؛ فإنّ الدولة الجزائرية في العهد العثماني، رغم ما توفّر لها من إقليم[1] وسكان وحكومة، إلا أنه كان ينقصها شرط آخر، هو توفر القوانين التي تنظم العلاقات، وتوجّه سياسات المجتمع نحو تحقيق الأهداف الجماعية العليا، خاصة وأنّ الأتراك الذين حكموها كانوا كما وصفهم بعض الإنكليز المعاصرين من أوائل القرن 17 مثلا –وتؤيده كثير من القرائن- بأنهم "حثالة أرض الله...، ولا تجلبهم إلا الحانات والبغايا وأسافل الرذائل"[2]. وذلك ما يغفل عنه كثير من المؤرخين الذين لم يتخلصوا من الكتابة السجالية، أي مواجهة ما كتبه الأجانب عن الجزائر قبل عدة عقود، والرد عليهم، وهو ما قد يحول دون تحقيق التجاوزات الضرورية لإنتاج خطاب تاريخي قائم على رصيد معرفي جديد، وعلى مناهج تأخذ بالاعتبار التطورات العلمية الحاصلة في مجال العلوم الاجتماعية عامة، ومجال التاريخ خاصة[3].

4. طبيعة المصادر التاريخية وتأثيراتها

نتطرق هنا إلى المصادر التاريخية التقليدية، وإلى الأرشيف.

أ- أما المصادر البيبليوغرافية فهي بالدرجة الأولى: المصادر العربية (الجزائرية، والمشرقية)، والمصادر الغربية خاصة منها الفرنسية، فضلا عن المصادر العثمانية بالنسبة إلى الفترة الحديثة، ولكل منها تأثير خاص في صياغة منهج ومضمون وحجم الكتابات التاريخية الجزائرية المعاصرة.

---

[1] لم يتجاوز ما خضع لها بشكل دائم ربع مساحة الشمال في أحسن الأحوال، بينما كان السكان في حال صراعٍ متصل مع محلاّتها وموظّفيها، أو فرار منهم كما هو مستفيض.

[2] جون ب. وولف (John B. Wolf)، الجزائر وأوروبا، ترجمة وتعليق أبو القاسم سعد الله (م.و.ك.، الجزائر، 1986)، ص 161. وقد وصف سعد الله شهادة هذا الرجل (فرانسيس نايت F. Knight) بأنها "من أكثر الأعمال دقّة في هذا الأدب المتعلق بالرقّ والفداء"، ص 469.

[3] محمد غالم، مصدر سابق، ص 2.

تناولت المصادر العربية تاريخ الجزائر عبر مختلف أطواره بدرجات متفاوتة من الإحاطة والدقة والموضوعية تبعا لعوامل تاريخية أو زمنية (قُرب أو بُعد المرحلة عن عصر المؤرخ)، أو عقدية (قداسة المرحلة أو جاهليتها، وطبيعة الموقف العقدي من الخصوم)، أو ثقافية (مدى إلمام المؤرخ باللغات الأجنبية كاللاتينية بالنسبة للتاريخ القديم، أو استخدام الشواهد الأثرية من عدمه، أو طبيعة اللغة وأساليبها) أو سياسية، أو مذهبية. كما تأثرت بطبيعة اللغة العربية وتطورها عبر التاريخ، باعتبار دور اللغة الحاسم في تحديد نظرة الإنسان إلى العالم وطريقة التفكير، حيث اطّردت أهمية الشعر والبيان في اللغة العربية وآدابها حتى كادا يستوليان عليها، وغدا القصيدُ والرّجَز أهمّ أوْعِيةِ كتابة التاريخ والتراجم في العهد العثماني مثلا[1]، ما أثّر بالضرورة على نمط الكتابة بالعربية في كافة الفروع –ومنها التاريخ–وطبعَها بالطابع الأدبي.

لذلك، تميزت المصادر العربية بالشُّحّ والسطحية، وحتى اعتماد الأسطورة بالنسبة إلى التاريخ القديم (الجاهلي)، والاستفاضة في تقديس تاريخ الأمة الإسلامية بالنسبة للتاريخ الوسيط بأسلوب أدبي وأحكام مطلقة، باعتبار أن الأمة الإسلامية، التي يمثلها أهل السنّة والجماعة، تعبّر عن إرادة الله، ويعصمها الإجماع المبرّأ من الخطأ، فلا يمكنها الوقوع في الإثم أو النُّكوب عن الجادّة، كما يتّهمها الشيعة أو الخوارج مثلا، خاصة بفعل ولائها لخلفاء "مزيّفين" بعد الراشدين الأربعة على الأقل، حتى ذهب مالك بن نبي– في شيء من المبالغة–إلى أنّ الحضارة الإسلامية لم تنشأ عن مبادئ الإسلام، بل إنّ مبادئَ الإسلام هي التي توافقت مع سلطةٍ زمنيّة قاهرة[2]، في إشارة منه إلى فكرة "الجماعة" المعصومة التي أطلقها الأمويون لعزل واجتثاث

[1] راجع: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، ج 2، فصل: التاريخ– التراجم– الرحلات، ص ص 321–398، خاصةً ص 325.

[2] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص ص 55، 56.

خصومهم السياسيين، ثم قامت عليها بعد ذلك مختلف القواعد الفكرية لجمهور الأمة الإسلامية، فتعثّرت كل جهود الإصلاح والنهضة والوحدة الحديثة والمعاصرة[1]. ذلك، رغم جواز نُكوب الأمة عن الجادّة، كما صرّح الحديث الصحيح المستشهَد به مرارًا-في عُرف من يُلزِم نفسَه بالنصوص المقدّسة-: "لتتبعُنّ سُننَ مَن قبلَكم شبرًا بشبرٍ وذراعًا بذراع، حتى إذا دخلوا جُحرَ ضبّ دخلتموه".

بينما برزت نزعة التسامي والتغنّي بأمجاد حقيقية أو وهمية ومجاملة الذات وتلافي نقدها في أكثر المصادر الحديثة والمعاصرة، رغم محاولة هذه المصادر تجاوز التقاليد الأدبية العريقة وفكرة "عصمة الأمة" التي ترعرعت في أحضانها الاسطوغرافيا العربية الإسلامية، واستمداد العناصر المنهجية الحديثة، لكنها تتعثّر في ذلك الدرب لصعوبة القطيعة مع المقولات والمسلّمات الكلامية والعقدية التأسيسية الراسخة، كما في تحريم الخوض في خلافات السّلف، باعتبار الاختلافات شذوذًا يستوجب الردع، ومخالفة أولياء الأمور مروقًا وفتنة، ما ألقى بظلاله على أسلوب كتابة التاريخ الحديث والمعاصر كما سنرى[2].

وأما المصادر والمراجع الأوربية، فقد عالجت بدورها كافة أطوار تاريخ الجزائر، تميزت المصادر الفرنسية منها باستفاضتها وتعمّقها واكتسائها بالطابع العلمي الحديث، خاصة بالنسبة إلى التاريخيْن القديم والمعاصر، اللذيْن لا

[1] وقد بلغ من تأثير ذلك حدَّ إقامةِ حاجزٍ نهائي بين جمهور المسلمين المنتسبين إلى "الجماعة" والفرق الأخرى "الضّالّة" أقوى من الحواجز التي تفصل المسلمين عن غير المسلمين. ولنتأمل كيف أدى الصراع بين البكتاشيين الشيعة الألبانيين والسنّة الأتراك (كمثال دقيق وقريب) إلى تبنّي الألبان الخيارَ القومي، واندراج ألبانيا في فلك العلمانية والشيوعية، واعتماد الأبجدية اللاتينية بدلا من العربية منذ العام 1920.

[2] ينطبق ذلك خاصة على تاريخ الحركة الوطنية وأحداث الثورة الجزائرية.

يمكن لدارسهما الاستغناء عنها إطلاقا[1]، وأبدعوا و"جدّدوا" أيضا في التاريخ الإسلامي، حيث أنتجوا في كل ذلك أعمالا معلمية لا غنى للباحثين عنها في بابها، كـ"أطلس الجزائر الأركيولوجي"[2] لستيفان غزال؛ و"النقوش اللاتينية بالجزائر"[3] لغزال وبلوم؛ و"العرب في بلاد البربر"[4]، الذي عالج فيه جورج مارسي "أطروحة" الغزو الهلالي للمغرب على طريقته، وأعماله الرائدة عن تاريخ الفنّ الإسلامي في المغرب مثلا، وغير ذلك.

عالجت المصادر الأوروبية مختلف جوانب تاريخ الجزائر: السياسي، والعسكري، والاقتصادي، والاجتماعي، والديني، والحضاري، والمحلي، والجغرافيا التاريخية،..إلخ، نتج عنها مئات المؤلفات، والمترجَمات، والنصوص المحقَّقة، ومجاميع البيبليوغرافيات، والقواميس، وجُرود الأرشيفات والمكتبات، والدوريات، ومجموعات المتاحف، والأطالس، والبحوث الأثرية وغيرها، هي من الضخامة والشمولية بحيث تمثّل كنوزًا للباحثين والمتعلّمين ونوافذ تُطْلعنا على كثير من جوانب تاريخنا التي كانت مغلقة، رغم ما قد تنطوي عليه من تحيّز واستعلاء وتسخير العلم لخدمة السياسة والإيديولوجيا[5].

---

[1] راجع مثلا مقدمة أطروحة محمد البشير شنيتي، التغيرات الاقتصادية والاجتماعية في المغرب أثناء الاحتلال الروماني (م.و.ك.، الجزائر، 1984). وفي قائمة مصادره الـ37 لا يوجد مصدر عربي واحد، بينما لم يتوفر له سوى 8 مراجع عربية من مجموع مراجعه الـ211.

[2] S. Gsell, Atlas archéologique de l'Algérie, Paris, 1911.

[3] S. Gsell ; H-G. Plaum, Inscriptions latines de l'Algérie (1922-1966).

[4] G. Marçais, les Arabes en Berbèrie du XI au XIVème siècles, 1913.

[5] أنظر مثلا: محمد البشير شنيتي، "آثار الجزائر وموروثها الثقافي في منظور المدرسة الفرنسية أثناء الاحتلال"؛ عبد العزيز فيلالي، "نظرة المؤرخين الفرنسيين لتاريخ المغرب القديم والوسيط"، في أعمال الندوة العلمية الدولية حول كتابة التاريخ الوطني والتعريف به. م.و.د.ب.ح.و.ث.1 ن. 1954، وزارة المجاهدين، الجزائر، 2010.

تمثل أكثر المصادر والمراجع الأوروبية إشكالية، لما تميزت به كما ذكرنا من ريادة واستيعاب، يجعلها حجر الزاوية في كثير من المجالات، لكنّ حيادها عن الموضوعية أحيانا يجعلها مصدرًا لتحريف المفاهيم والحقائق التي تهدد باختراق وعي الباحثين، وإحداث ازدواجية (ناجمة أيضا عن قالبها اللغوي الفرنسي) قائمةٍ بالفعل على صعيد منهج ومضمون كتابة التاريخ بالجزائر ينذر بازدواجية في الشخصية، خاصة من حيث ورود تقدُّم اللغة الفرنسية على العربية، وتنسيق حوادث تاريخ الجزائر (والمغرب) خارج السياق الثقافي الإسلامي التقليدي مثلا.

وذلك ما دعا الكثيرين إلى إعادة تقييم المساهمة الفرنسية–على وجه الخصوص– في تاريخنا[1]. لكنه قد لا يكون مضمون العواقب، لِحيرة الكتاب الجزائريين–كما اعتقد الراحل عبد الله شريط، وذكرناه آنفا–بين منهج الفخر الموروث عن الأجداد الذي نرتاح إليه لكنه لا يساعدنا على التطور، وطريقة النقد الذاتي الذي يعيننا على اكتشاف نقائصنا ولكنه منهج قد يحطّم طموحنا ويشعرنا بالصَّغار. على أنه نسب معظم الجزائريين إلى اعتماد المنهج الثاني[2]، مما نعتقد أنه تعجّل فيه نوعًا ما كما سيأتي.

بينما تندرج أكثر المصادر العثمانية في ما يعرف بالتواريخ الرسمية في رصد التطور العام للتاريخ العثماني ولموقع الولايات العثمانية ضمن تاريخ الامبراطورية. ترد في بطونها معلومات عن الجزائر تختلف من حيث الكمّ والقيمة، نذكر بعضها المطبوع بالتركية:

- مصطفى سيلانيكي (توفي بعد 1600): تاريخ سيلانيكي.

---

[1] أنظر مثلا إسماعيل العربي، "مساهمة المؤرخين الفرنسيين وهل تصلح أساسا لتنمية تاريخنا القومي؟"، مجلة الأصالة (عدد14–15، رجب 1393/ أوت 1973)، ص ص 187–198.

[2] عبد الله شريط، "الحقيقة والزيف في مجتمعنا العربي"، مرجع سابق، ص 179.

- كاتب جلبي/ المعروف بحاجي خليفة (ت. سنة 1657): تحفة الكبار في أسفار البحار.
- مصطفى نعيما، أول مؤرخ رسمي للدولة العثمانية (ت. سنة 1716): تاريخ نعيما.
- صاري محمد باشا (ت. سنة 1717): تاريخ دفتردار.
- شمعداني أفندي (ت. سنة 1779): مرآة التواريخ.
- أحمد واصف أفندي (ت. سنة 1806): محاسن الآثار في حقائق الأخبار.
- محمد جودت باشا (ت. سنة 1895): تاريخ جودت[1].

ب- طبيعة الأرشيف والسياسات الأرشيفية

الحفاظ على الأرشيف عملية تلقائية طبيعية ابتداءً، ثم إرادية ثقافية تاليًا. فهو عمل تلقائي طبيعي في الأصل باعتباره انعكاسًا لحياة وفعالية أيّ شخصٍ ماديٍّ أو معنوي ودليلا على وجوده. ثم يغدو عملا إراديًّا وثقافيا، باعتباره نشاطا واعيًا ومقصودا لاستكمال وصيانة معالم الهوية وترسيخ الذاكرة الوطنية، خاصة وأنَّ صورةَ مستقبل المجتمعات والأمم مرهونة بشكل أو بآخر بصورة ماضيها. فإذا كانت الأحداث تصنع الأرشيف؛ فإن الأخير يعيد صياغتها من خلال كتابة التاريخ.

لذلك اهتمّت الأمم الكبرى قديما وحديثا بأرشيفها. كما أنّ من أوائل ما تقوم الدول الغازية: الاستحواذ على أرشيفات الأمم والشعوب المغلوبة،

---

[1] عبد الحفيظ الطبايلي، "كتابة تاريخ الولايات العثمانية المغاربية والحاجة إلى الدراسات العثمانية المتخصصة"، الكتابات التاريخية في المغارب، تنسيق عبد الرحمان المودن وآخرون (سلسلة ندوات ومناظرات رقم 138، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1428/ 2007)، ص 29.

لطمس ماضيها ومعالم حضارتها، والتحكّم في موارد شخصيتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية (العقود-السجلات-المحاضر-الكتب..)، وحقائقها التاريخية السيادية الأساسية (المعاهدات- الاتفاقيات- المراسلات..)، مثلما فعل الفرنسيون من أول أيام الاحتلال.

وقد اكتسى الأرشيف نوعًا من القداسة والسرّية، استمدها من قدسية الحرف والكتابة التي تمثل الصورة المادية للفكر، ومن السرية التي أُضْفيت على الوثائق والحراسة المضروبة عليها، ومن هيبة الدولة وسطوتها. لكنه أوحى من جهة أخرى للكثيرين بالخطر والتهديد جرّاء ما قد ينطوي عليه من إدانة لممارسي السياسة ومتولّي شؤون الإدارة في العهود المتعاقبة التي يضحّي المتأخرون فيها بمن سبقهم على مذبح المصالح والامتيازات.

يمثّل الأرشيف جزءًا من الذاكرة الوطنية الجزائرية، رغم غلبة الطابع الشفهي على الثقافة الجزائرية؛ وكون الأرشيف مؤسسة "غير مرئية" وغير مربحة من الناحية المادية؛ ولا تتلقى سواحًا كالآثار والمكتبات الوطنية والمتاحف والنّصب التذكارية، ورغم أن الدول التي كانت تستولي على الحكم في الجزائر لا تترك أي أثر لمن قبلها، وتعتبره مما قبل التاريخ، وتبدأ من جديد كأنّ التاريخَ قد بدأ حيث وُجدت هي فقط[1].

ينقسم الأرشيف المتعلق بالجزائر إلى ثلاثة أقسام رئيسية[2]:

---

[1] محمد قنانش، الحركة الاستقلالية في الجزائر بين الحربين 1919-1939 (ش.و.ن.ت.، الجزائر، 1982)، ص 12.

[2] هناك أرشيفات أخرى تتضمّن وثائق متعلقة بالجزائر، كالأرشيف التونسي، والمغربي، والإسباني، والإيطالي، والمصري..

1. الأرشيف الموجود بفرنسا:

أكثرُه مما استولى عليه الفرنسيون، خاصة عشية الاستقلال، مع أن القانون الدولي يعتبر "الممتلكات الروحية والمعنوية لأي مجتمع غير قابلة للاستحواذ" منذ مؤتمر فيينا عام 1815. أهم أقسامه:

أ- مركز أرشيف ما وراء البحار بإيكس أون بروفونس Aix-en-Provence (30 كم شمال مرسيليا): به أرشيف المستعمرات الفرنسية السابقة. يضم معظم أرشيف الحكومة العامة الاستعمارية السابقة، وأرشيف العمالات الثلاث: العاصمة- قسنطينة- وهران. زنةُ ما خصّ الجزائر منها حوالي 600 طن[1].

ب- أرشيف الجيش الفرنسي/ المصلحة التاريخية للجيش البري SHATE[2]: بقصر فانسان Vincennes، بمنطقة باريس: يضم أرشيف ما قبل الثورة، وقد طبع في 7 مجلدات؛ وأرشيف مرحلة الثورة، وله حساسية تعسّر الولوج إليه. مقدار ما تعلق منه بالجزائر 5000 علبة.

ج-أرشيف المصلحة التاريخية للقوات الجوية S.H.A.A. به 2120 علبة أرشيف تتعلق بالجزائر.

د- المصلحة التاريخية للبحرية S.H.M. بحوزتها 1225 علبة تخص تاريخ الجزائر.

هـ- الأرشيف الوطني الفرنسي:

- **الرصيد الأول**: قادم من البحرية الفرنسية، يتصل بالعلاقات الجزائرية الفرنسية قبل 1793.

[1] Hassan Remaoun, « L'Intervention institutionnelle et son impact sur la pratique historiographique en Algérie », op. cit., p. 10.

[2] Service historique de l'armée de terre.

- **الرصيد الثاني**: مصدره وزارة الخارجية quai d'Orsay، يشمل كل وثائق الخارجية قبل 1793 المنهوبة أصلا من الجزائر. وقد أعيد لها.

- **الرصيد الثالث**: رصيد الغرفة التجارية لمدينة مرسيليا.

- **الرصيد الرابع**: مصدره وزارة الداخلية (1830-1962).

وهو أرشيف يخضع استغلاله العلمي لشروط وعقبات كثيرة تتحكّم فيها عوامل تاريخية مرتبطة بماضي فرنسا الاستعماري. من ذلك: الشروط الإدارية والتشريعية المعقّدة إلى درجة استحالة الوصول إلى بعض أقسامه على الكافّة[1]؛ كفرض القانون الفرنسي ما بين 30-120 سنة لفتح الأرشيف أمام الباحثين[2]؛ وخضوع معظم الأرشيف المتعلّق بحرب التحرير مثلاً لترخيص استثنائي، حتى قدّرت كارولين أوبر (C. Obert) نسبة الملفات الخاضعة لهذا الترخيص في أرشيف الجيش الفرنسي (SHAT) بـ 30٪، وأنّ بعض العلب هناك[3] لا يسمح بمراجعتها إلا بعد انقضاء ما بين 60 و 120 سنة[4]؛ بل إن الأرشيف القضائي (بعضُه فقط؟) المتعلّق بالوجود الفرنسي بالجزائر لم يفتح للجمهور إلا بعد صدور مرسوم رئيس الوزراء الفرنسي في 13 أفريل 2001؛ وضرورة التنقل بين مراكزها المتعدّدة[5]؛

---

[1] "المؤرخ والحقوقي الفرنسي مونسيرون للخبر"، الخبر، 6711، الجمعة 11 ماي 2012، ص 22.

[2] Benjamin Stora, Les écrits de novembre, op. cit., p. 17.

[3] يتعلق معظمها بصناديق بطاقات الجزائريين الذين خدموا "الفرق الإدارية المختصة" S.A.S.

[4] Ounassa Tengour, « Regards sur les fonds d'archives-Histoire de l'Algérie contemporaine » (Insaniyat, N. 3, Hiver 1997), p. 104.

[5] Ouanassa Tengour, « En Algérie, l'histoire face aux mémoires », in L'Algérie 50 ans après, op. cit., p. 168 . ومثلا وجود معظم أرشيف الولاية العامة الاستعمارية السابقة، وأرشيف العمالات: الجزائر-قسنطينة-وهران- كما سلف-بمركز أرشيف ما وراء البحار بإيكس أون بروفونس، بينما أرشيف الجيش الفرنسي بفانسان بالمنطقة الباريسية.

وتكاليف الإقامة والتنقل العالية في فرنسا التي اشتكى منها كثيرون[1]؛ وكذلك تأشيرة السفر.

وقد أشار المؤرخ المغربي عبد الرحمان المودن إلى "جمود وتخلف العقلية والنظم الأرشيفية الفرنسية" بالمقارنة بين الأرشيفين الفرنسي والبريطاني بقوله: "تمتاز الوثائق البريطانية عن الوثائق الفرنسية بدقّة الترتيب، وسرعة الخدمة..كما أنها ما تزال تضع رهن إشارة الباحث ما تتوفر عليه من وثائق مغربية أصلية، على عكس الوثائق الفرنسية"[2].

إلى جانب أنّ الأرشيفَ كالأسماك المنتشرة في البحر، والمؤرخ كالصياد الذي يتحرّى أنواعًا معينة منها؛ لذلك "لا يستشير أحدٌ الأرشيفَ من دون مشروع تفسير، من دون فرضية فهْم"، "لأنْ ليس مِن وثيقةٍ مِن دون سؤالٍ، ولا مِن سؤالٍ مِن دون مشروعِ تفسير"[3] على حدّ تعبير المؤرخ الفرنسي "بول ريكور" Paul Ricoeur[4]، فالوثيقة بالتالي ليست معطى، بل شيئا مستبْحَثًا، ما يسبغ على الأرشيفات قيمة نسبية، حيث تبقى موقعًا اجتماعيّا تتحكّم فيه إجرائيّةُ الوثائقيّين والمؤرخين.

---

[1] مثلا عبد الحميد زوزو، دور المهاجرين الجزائريين بفرنسا، مصدر سابق، ص 6.

[2] عبد الرحمان المودن، البوادي المغربية قبل الاستعمار (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1995)، ص 14.

[3] بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي (دار الكتاب الجديد، بيروت، 2009)، ص 212. و"بول ريكور" (1913–2005) مؤرخ صاغ الفلسفة الهرمنطيقية Hérmeneutique، القائمة على إدراك المعنى والتأويل والفهم.

[4] نفسه، ص 277.

ومهما يكن، فإن من الباحثين الجزائريين من وفِّق لإنجاز أعمال أرشيفية بامتياز، كيوسف مناصرية في "النشاط الصهيوني في الجزائر 1897-1962"، الذي مثّل الأرشيف الفرنسي نحو 70 ٪ من مصادره المتنوعة[1].

ويبدو أن الولوج إلى الأرشيف الفرنسي "الأقدم"، المتعلق بقضايا غير ذات حساسية راهنة، وخاصة قضايا المجتمع والثقافة والاقتصاد، عكس المسائل العسكرية والأمنية والسياسية، أيسر على الباحثين. ومثلا: رسالة إبراهيم مهديد "الدور الإصلاحي والنشاط السياسي للشيخ محمد البشير الإبراهيمي 1931-1944" (1986)، التي حفلت بأرشيف معتبر، مثّل أرشيف ما وراء البحار Aix-en-Provence قرابة 30٪ من مجموع مصادرها، بينما مثّل أرشيف مديرية المحفوظات بوهران نسبة 45 ٪ منها تقريبا، ومثّلا معًا نحو 50 ٪ من مجموع المصادر والمراجع. وكذلك أطروحة ناصر الدين سعيدوني "ريف مدينة الجزائر في نهاية العهد العثماني 1791-1830" (l'Algérois rurale à la fin de l'époque ottomane (1791-1830، بإشراف "روبار مونترون" (R. Montran)، الذي أفاد من مئات السجلات والوثائق، غطّت 15 صفحة في جرد المصادر، مثّلت نحو ثلث مجموع المصادر والمراجع[2]. لكنه اقتصر على أرشيف العهد العثماني الموجود بفرنسا والجزائر دون ذاك الذي بتركيا.

على أنّ دُورَ الأرشيف الفرنسية تقدّم اليوم خدمات إلكترونية تيسّر على الباحثين عملهم؛ إذ توفر معلومات عن إجراءات الدخول، ورسوم النسخ، وكيفيات حجز الوثائق إلكترونيًّا، وتعرضُ فهارسَ وأرقام وثائقها

---

[1] كي دورسيه-فانسان-إيكس-الوزراة الأولى-عمالة الجزائر- عمالة قسنطينة.

[2] Cf. N. Saidouni, L'Algérois rurale à la fin de l'époque ottomane 1791-1830 (Dar al gharb al islami, Beyrout, 2001), pp. 426-474.

وأرصدتها، مرتّبة حسب الموضوعات أو الحقب التاريخية، متبوعة في الغالب بتعريف موجز لكل وثيقة، وغير ذلك[1].

2. الأرشيف العثماني:

يستمدّ هذا الأرشيف قيمته من التاريخ المشترك بين الجزائر وتركيا على مدى أكثر من ثلاثة قرون من تاريخيْهما الحديث، ممثّلا خاصة في تبعية الجزائر للدولة العثمانية[2]، ومن ندرة مصادر العهد العثماني بالجزائر، الذي يعسّر البحث في هذه المرحلة دون الاعتماد الكلّي على المصادر الأوروبية، كما في أطروحة مولاي بلحميسي حول "تاريخ البحرية الجزائرية (1516–1830)" Histoire de la marine algérienne (1516-1830) ، التي اعتمد فيها حصريًّا تقريبًا على الوثائق والمصادر الغربية[3]. كما أن أهمية الدراسات العثمانية بالنسبة إلى الجزائر لا تقتصر على التاريخ، بل تمتد أيضا إلى العلوم الإنسانية الأخرى، لِما خلّفته ثلاثة قرون من التاريخ المشترك من بصمات على اللغة والملابس والأطعمة والعمارة والعادات والتقاليد.

---

[1] الغالي غربي، "الثورة التحريرية في الشبكة المعلوماتية"، في أعمال الملتقى الوطني حول واقع الدراسات التاريخية في الجزائر، غرداية، 2007، مصدر سابق، ص 103.

[2] خفّت تلك التبعية بعد استيلاء الآغوات وهم قادة الانكشارية على السلطة عام 1069/ 1659، وتعزّز "استقلال" الجزائر في مرحلة الدايات (1081–1246/ 1671–1830)، بعدما تمكّن الداي علي شاوش من صدّ "شاركا إبراهيم" باشا مندوب الباب العالي عن دخول الجزائر سنة 1711 (لتولي وظيفة ممثل السلطة العثمانية إلى جانب الداي)، وتمكّن من الحصول على لقب الباشا من السلطان، فأصبح دايات الجزائر يجمعون بين المنصب التنفيذي "الداي" والمنصب الشرفي "الباشا"، خاصة بعد فشل آخر محاولة عثمانية لاستعادة هيمنتها على الجزائر من خلال تعيين مندوب عام 1141/ 1728.

[3] أنظر قائمة المصادر في طبعة الجزائر ENAL, 1986, pp. 179-187، حيث اعتمد 158 مصدرًا ومرجعا، ليس بينها سوى 6 مراجع عربية، أي نسبة 3.8%.

ساهمت التحولات الإيجابية التي شهدتها العلاقات التركية العربية منذ منتصف الثمانينيات في زيادة فرص استثمار وثائق الأرشيف العثماني، خاصة في ضوء قيام "مؤسسة الدراسات حول العلاقات التركية العربية" (Turk-arab iliskileri incemleri vakfi) بمبادرة تركية عام 1985. وكان أوّل أعمالها عقد ندوة حول الأرشيف العثماني والدراسات العثمانية، وإصدار مجلة تُعنى بمختلف جوانب العلاقات التركية العربية (Studies on turkish-arab relations)، وتشجيع الطلبة في العالم العربي على تعلم التركية والإفادة من الأرشيف العثماني[1].

ينقسم الأرشيف العثماني إلى عدة مجموعات، أهمها:

أ-الأرشيف العثماني بإستانبول.

ب- متحف البحرية بإستانبول.

ج- أرشيف قصر طوب قابي بإسطمبول.

د- سجلات المحاكم الشرعية.

من أهم وثائق هذه المجاميع التي تخصّ الجزائر:

أ- دفاتر المهمة (مهمة دفتري): من أهم وثائق الدولة العثمانية، لاشتمالها على مختلف الأوامر والأحكام الصادرة عن "الديوان الهمايوني"[2] بين 1553 و 1905. وللجزائر حيّز كبير فيها.

---

[1] عبد الحفيظ الطبايلي، "كتابة تاريخ الولايات العثمانية المغاربية والحاجة إلى الدراسات العثمانية المتخصصة"، مرجع سابق، ص 27.

[2] همايون: لفظ فارسي، معناه سعيد، أو ميمون. اتخذه أباطرة المغول لقباً لهم في عصر الدويلات المغولية، وعنهم أخذه الأتراك فأطلقوه على السراي السلطانية، حيث إقامة السلطان والصدر الأعظم. مصطفى عبد الكريم الخطيب، معجم المصطلحات والألقاب التاريخية (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1416هـ)، ص 434.

ب- ذيل المهمة (مهمة ذيل دفتري): ملحق بالسابقة. جمعت فيها بعض الوثائق الصادرة عن الديوان الهمايوني مابين 1572 و 1780، ولم تدرج في "دفاتر المهمة". وللجزائر فيها ما يربو على 750 فرَمان[1].

ج- دفاتر الدول الأجنبية: الدفاتر الخاصة بالمعاهدات والبروتوكولات الموقّعة بين الدولة العثمانية وولاياتها من جهة، والدول الأوروبية، في مقدمتها فرنسا وبريطانيا وروسيا والنمسا وصقلية والبندقية وهولندا ودوبروفنيك. يخصّ الجزائر منها: 100.000 وثيقة.

أما المواضيع التي تَرِد بهذه الوثائق فأهمها: القرصنة، أو الجهاد البحري، والعلاقات بين العاصمة والولايات، ومشاركة البحرية الجزائرية في معارك وحروب البحرية العثمانية في البحرين الأسود والمتوسط، والمعدّات العسكرية والبحرية المقدَّمة من الدولة العثمانية للجزائر، ومَحاضر مفاوضات الباب العالي مع الدول الأوروبية بشأن الجزائر خاصة في القرنين 18 و 19، وتقارير ومراسلات سفراء الباب العالي[2] في أوروبا حول سياسات الدول الأوروبية المتعلقة بالجزائر[3].

---

[1] فرمان: لفظ فارسي، معناه: أمر، أو حكم، أو دستور موقّع من الملك. استعمله الأتراك في العصر العثماني بمعنى الأوامر السلطانية، أو ما يسمى اليوم المراسيم الملكية: معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، مرجع سابق، ص 338.

[2] الباب العالي: اسمٌ أطلق على البلاط السلطاني العثماني، ثم على مقر رئاسة الوزارة في اسطمبول، ابتداءً من عام 1130هـ / 1717م. معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، مرجع سابق، ص 62.

[3] محمود عامر، "الجزائر في دور الأراشيف التركية"، في: أعمال الندوة العلمية الدولية حول كتابة التاريخ الوطني والتعريف به، مرجع سابق، ص ص 149-151؛ عبد الحفيظ الطبايلي، مرجع سابق، ص 32.

إلا أنّ الأعمال المنجزة في هذا الإطار لا تذكر مقارنة بحجم الوثائق الجزائرية في الأرشيف العثماني. ولعل ذلك عائد إلى العوامل المثبّطة التالية:

- ضحالة الإمكانات المادية التي توفرها المؤسسات الجزائرية للمهتمين بتاريخ الجزائر في العهد العثماني، وانعدامها بالنسبة للدراسات العثمانية عموما.
- قلة الوثائق العثمانية من القرن 16، وهو أزهى قرون العلاقات بين الجزائر والدولة العثمانية.
- تراجع مستوى العلاقات بين الجانبين منذ أواسط القرن 17.
- أهمية كتابات الرحالة والمُخبرين الأوروبيين عن الجزائر من تقارير ووصوفات في الفترة الحديثة، وما أصدره المؤرخون والكتاب الفرنسيون في الفترة الاستعمارية من موسوعات ومؤلفات ومجلات متخصصة حافلة بالمعلومات والأفكار، شكلت بديلا لمعظم (وربما كلّ) الباحثين الجزائريين. خاصة وأن هؤلاء الغربيين اعتمدوا على المصادر الأوروبية والعربية دون المصادر التركية[1].
- انبهار الباحثين الجزائريين بالمادة العلمية التي جمعها الفرنسيون، وعزوفهم عن خوض تجارب طويلة في مراجعة الإشكاليات التي عالجها الباحثون الأوروبيون بتعمق.
- عامل اللغة، أي ضرورة الإلمام باللغتين العثمانية (القديمة)، والتركية (الحديثة)، وكذلك "الباليوغرافيا" أي الخطوط التي كتبت بها الوثائق العثمانية.

[1] J. Deny, « les Registres de solde des Janissaires conservés à la B.N.A », in Revue africaine, 1920, p. 21.

- ضمور العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بين الجزائر وتركيا.

- العامل الجغرافي.

3. الأرشيف الموجود بالجزائر:

حوّل الفرنسيون معظم الأرشيف الجزائري عشية الاستقلال كما ذكرنا. لكن، أعيدت منه أقسام محدودة على دفعات (1968-1975-1981)، لم تتعدّ نسبتها 2 % (من مجموع ما استولت عليه فرنسا) حتى عام 2016 حسب تصريح وزير المجاهدين[1]. وما يزال معظمه بالأرشيف الوطني بباريس، وفي إكس أون بروفونس، مع ميكروفلمات الوثائق المعادة إلى الجزائر.

ينقسم الأرشيف الجزائري إلى:

أ-الأرشيف الوطني بالعاصمة (يتضمن أرشيف الثورة).

ب-أرشيف الولايات، خاصة ولايات الجزائر، وقسنطينة، ووهران.

ج-أرشيف الثورة لدى وزارة الدفاع.

يلاحظ الضمور الشديد لأرشيف الحركة الوطنية والثورة من داخل البلاد -خلافًا للأرشيف الذي مصدره الخارج- بالنظر إلى عوامل عدة، أهمها:

- سرية أغلب النشاط الوطني الاستقلالي قبل الثورة، والسرية المطلقة للعمل الثوري إبانها؛ لما يجرُّه وقوع الوثائق بأيدي المحتلين من عواقب رهيبة على المناضلين والمجاهدين والتنظيم الثوري. من ذلك ما ذكره بن يوسف بن خدّة في كتابه "أصول أول نوفمبر 1954" من اضطرار اجتماع اللجنة المركزية

---

[1] أخبار الأسبوع، عدد 741 (9 جويلية 2016)، ص 5.

لحركة الانتصار للحريات الديمقراطية المنعقد بدوّار "زدّين" (عين الدفلة) في أواخر ديسمبر 1948 إلى إتلاف كل ما بحوزة المؤتمرين من وثائق خشية مداهمة البوليس الاستعماري المحتملة لمزرعة بلحاج التي احتضنت الاجتماع (المختصَر) آنذاك، فضاعت أوراق هامة تتعلق بالمنظمة الخاصة[1]. وما ذكره أيضا من إتلاف أكثر من عشرة كيلوغرامات من وثائق الثورة إبان معركة الجزائر تحسّبًا من وقوعها بأيدي المظليين عشية إضراب الثمانية أيام (28 جانفي- 4 فبراير 1957)[2].

- استحواذ القوات الفرنسية على جانب هام من أرشيف الثورة (وثائق-محاضر-أوامر-تقارير-أدبيات..) إبان المعارك والمداهمات، كالوثائق التي كانت بحوزة الشهيدين عميروش وسي الحواس والشهيد زيغود يوسف ساعة استشهادهم مثلا. وهي وأمثالُها مودَعة بالمصلحة التاريخية للقوات البرية الفرنسية بفانسان/ باريس. وقد استقى منها بعض الباحثين الفرنسيين معلومات جمّة أسبغت على أعمالهم مصداقية وقيمة تاريخية، قد يكون أهمها كتاب جيلبار مينييه "التاريخ الداخلي لجبهة التحرير الوطني (1954-1962)"[3]، على الرغم من التوجيه الذي خضع له بطريقة أو بأخرى هو ومستخدمي أرشيف الجيش الفرنسي حصريًّا، خاصة وأن هذا الأرشيف يحوي وثائق استخبارات الجيش، في مقدمتها وثائق المكتبين الثاني والخامس الموسوميْن بفبركة الوثائق وتزوير الحقائق.

وقد سجّل بعض المؤرخين تجارب في هذا الباب، نذكر ما أفادتْهُ مليكة القورصو من عثورها في "فانسان" Vincennes عام 2000 على رسالة تتضمّن

---

[1] Ben Youcef Ben Khedda, les Origines du 1er Novembre 1954 (Editions Dahlab, Alger, 1989), p. 138.

[2] Ibid., pp. 113-114.

[3] Gilbert Meynier, Histoire intérieure du F.L.N. (1954-1962) .Casbah éditions, Alger, 2003.

دعوةً من زهرة ظريف إلى حسيبة بن بوعلي بالاستسلام داخل علبة مكتوب عليها "أعمال بسيكولوجية"[1]. ناهيك عن تأثر المؤرخ بانتمائه الثقافي والإيديولوجي. لكن، لم يكن لـ"مينييه" -في هذا المثال- بدٌّ من ذلك، حيث اشتكى من إباء السلطات الجزائرية السماح له باستخدام الأرشيف الجزائري[2].

- ضعف نفوذ أو حضور المثقفين في الحركة الوطنية وإدارة الاتجاه الاستقلالي، وهامشية دورهم في التنظيم الثوري (1954-1962)[3].

- ضعف المستوى الفكري والثقافي لإطارات وجنود الثورة الجزائرية، لاستشراء الأمية، وتدني مستوى التقاليد العلمية في البلاد.

أما الأرشيف الذي مصدره رجال وهيئات الثورة بالخارج، كالحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية، والمجلس الوطني للثورة الجزائرية، وبعثات جبهة التحرير الوطني، فأهم من السابق كما ذكرنا وأكثر تنوعًا، لوفرة الوسائل وتحقق الأمن، أكثره بالمركز الوطني للأرشيف بالجزائر، والباقي بحوزة بعض المثقفين من إطارات الثورة السابقين كمحمد حربي، الذي وظّفه شخصيًّا كما أتاحه لغيره، ومبروك بلحسين، الذي سلّم وثائقه إلى الأرشيف الوطني عام 2000[4]، وعلي هارون، وآخرين.

---

[1] "أرشيف الاستخبارات الفرنسية الموجود في "فانسان" خطر على تاريخ الثورة"، جريدة الخبر، 23 ربيع الأول 1435/ 25 جانفي 2014، ص 21.

[2] Meynier, Histoire, op. cit., pp. 26-27.

[3] أنظر مثلا Nouara Hocine, Les Intellectuels algériens, Mythes, Mouvances et Anamorphose, op. cit., pp. 280-282.

[4] مبروك بلحسين، المراسلات بين الداخل والخارج (الجزائر-القاهرة) 1954-1956، ترجمة الصادق عماري (دار القصبة، الجزائر، 2004)، ص 9.

وقد حاولت السلطات الجزائرية ترقية الأرشيف وتنظيمه-خاصة مع انطلاق مشروع "كتابة وإعادة كتابة التاريخ" الذي تطلّب تكفّلاً بالبحث عن الوثائق وحفظها- من خلال جملة من المبادرات أهمها:

- إنشاء مؤسسة "الأرشيف الوطني" عام 1971.
- إنشاء المركز الوطني للأرشيف عام 1980.
- افتتاح المقر الجديد للمكتبة الوطنية بالحامة عام 1415/ 1994، وبها جانب من السجلات والدواوين، لبعضها طابعٌ أرشيفي.
- إنشاء مصالح أرشيف في جميع الولايات تابعة للأرشيف الوطني في الثمانينيات.
- الشروع في إحصاء وجمع الأرشيف الوطني في الداخل والخارج في الثمانينيات على وجه الخصوص.

- إنشاء المركز الوطني للدراسات التاريخية (C.N.E.H) عام 1971 تحت وصاية رئاسة الجمهورية، ثم وزارة الثقافة.

- انقسام المركز عام 1993 إلى:

أ- المركز الوطني للبحث في عصور ما قبل التاريخ والأنثروبوبولوجيا (علم الإنسان) والتاريخ (.C.N.R.P.A.H)، تحت وصاية وزارة الثقافة.

ب- المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، التابع لوزارة المجاهدين[1]. وللمؤسستين أرشيف.

---

[1] Cf. Hassan Remaoun, « Les Pratiques historiques dans l'Algérie post-indépendante et leurs relations historiographiques coloniales et nationaliste », in Savoirs historiques au Maghreb (Editions CRASC, Oran, 2006), pp. 149-150.

- إصدار الكثير من القوانين والقرارات المتعلقة بالتكفل بالأرشيف وترقيته.

إلاّ كل ذلك لم يمنع تدهور الأرشيف الذي غدا في حالة مزرية، بسبب عدم تنفيذ القوانين والقرارات الرسمية، وعدم توفّر الشروط البشرية (الوعي والالتزام) والمادية (الوسائل). ويلخّص أحد الباحثين مشاكل هذا الأرشيف في الغبار، والقذارة، والرطوبة، والخطورة، ومشاكل الكهرباء، والقوارض، والحشرات، والتلوث، والأبواب الخشبية غير الآمنة، وكثرة النسخ غير الضرورية، وانعدام التهوية، والتراكم العشوائي، وانعدام الترتيب، وسوء الحفظ، والتدخين!، حتى غدا تعيينُ موظّفِ الأرشيف يتمّ استنادًا إلى إجراء تأديبي[1].

وقد لخّص ناصر الدين سعيدوني النقائص التي عاينها إبان بحثه عن مادة "ريف مدينة الجزائر في نهاية العهد العثماني 1791-1830" المذكور آنفا في:

-غياب الجرود-صعوبة قراءة الوثائق-الثغرات التي تنطوي عليها-نقص الدراسات المعمّقة monographies للعائلات الريفية- الطبيعة المتنافرة للمعلومات في حالات كثيرة[2].

من هنا غموض وضع الأرشيف في صلب المجتمع والدولة، وصعوبة تموقُعه بين المجالين الإداري والثقافي؛ ما يفسر جزئيًّا الصعوبة التي يجدها الباحثون في التعاطي مع هذا المصدر الثمين والنفاذ إليه، ويلقي بظلاله على

---

[1] الأمين العام لرئاسة الجمهورية، "التشخيص الوطني حول وضعية الأرشيف في الجزائر سنة 1994"، في: وضعية الأرشيف الجزائري في سنة 1994 (مطبوعات الأرشيف الوطني، الجزائر، 1995)، ص ص 13-33.

[2] N. Saidouni, L'Algérois rurale à la fin de l'époque ottomane, op. cit., p.425.

أعمال المؤرخين والباحثين، حيث كثُر الشّاكُون من العراقيل، كسعد الله الذي جوبِه لمّا طلب معاينة أرشيف ولاية قسنطينة عام 1970 باشتراط إذن الوالي[1]، وغيره.

وتلك معاناة مطّردة في الدول المتخلفة، حيث ذكر الباحث المغربي عبد الرحمان المودن-على سبيل المثال- بأن "الوصول وقتها (السبعينيات) إلى الوثائق الأجنبية والمغربية المحفوظة بالعواصم الأوروبية أيْسرُ أحيانًا، وبالرغم من مشاقّ السفر، من الولوج إلى أماكن حفظ الوثائق المغربية بالمغرب"[2]، وأنّ مطاردةَ الوثيقة بالخارج لم تكن سوى نتيجة تعويضية عن احتجازها في الداخل[3].

وقد لا يتغير الوضع بالنسبة للأرشيف الجزائري إلا إذا تحوّل الحافز الذي يحكم أربابَه خصوصا من "خدمة الدولة" وهو حافز سياسي بيروقراطي يقيم الحواجز أمام الباحثين والمثقفين، إلى "خدمة أجيال المستقبل"، وذلك ما شكّك فيه وتأسف له الراحل سعد الله حين ثمّن في يومياته –مثلا-مبادرة دولة حديثة كرومانيا إلى نشر أرشيف تاريخها، "فأين نحن؟"[4] كما قال. وهو حافز ثقافي ينفتح على المجتمع والمؤسسات الثقافية، إذا كان لهؤلاء أصلاً رغبة في التفاعل مع الأرشيف الذي يحظى لديها بالإعجاب والرفض في آن![5]، وهي مشكلة أخرى.

---

[1] أبو القاسم سعد الله، مسار قلم، مصدر سابق، ج 3، ص 214.

[2] عبد الرحمان المودن، مرجع سابق، ص 11.

[3] نفسه، ص 15.

[4] سعد الله، مسار قلم، مصدر سابق، ج 4، ص 329.

[5] Fouad Soufi, « Un patrimoine national : les archives », in L’Algérie 50 ans après, op. cit., p. 164.

أما العقبات التي يتحتم على الباحثين تخطّيها لبلوغ مظانّ[1] الأرشيف الجزائري الضخم بفرنسا، وترهنُه لتوجّهات لا تيسّر عمل المؤرخ الجزائري، فيبدو أنها مرتبطة بمدى تحمّل المسؤولية من قبل السلطات الجزائرية المطلوب منها اتخاذ مواقف مستقلّة وسيادية تستوجب تقدير الطرف الآخر وانفتاحه.

5. المعطيات الجغرافية والاجتماعية

فرضت البيئةُ الجغرافية والطبيعية (الصحراوية وشبه الصحراوية) للفضاء العربي الإسلامي على العرب شكلا رئيسًا من أشكال الاجتماع، هو "القبيلة"، وحتّمت تلك البيئة على القبائل العربية[2] ممارسة الرعي والارتحال المتواصل انتجاعًا للماء والكلأ، بينما حرمتها أو عسّرت عليها ممارسة الفلاحة[3]، لأن البيئة الصحراوية وشبه الصحراوية لم تهيّئ لها ذلك. كما دفعت البيئةُ هذا النمط الاقتصادي –الاجتماعي إلى اعتماد القنص والغزو؛ فتولّد عن ذلك بنيةٌ لا شعورية، هي "العصبية"، التي شكّلت إحدى البنى الرئيسة في إبيستيسمي (Épistémè)[4] الثقافة العربية، وانطبعت في اللاشعور المعرفي والجمعي العربي[5].

---

[1] مظِنّة الشيء: (ج مظانّ) موضعه ومألفُه الذي يُظنُّ فيه وجوده.

[2] ينطبق ذلك أيضا على كثير من الأمازيغ والقبائل الأمازيغية.

[3] هناك عوامل أخرى عرقلت الزراعة أيضا وأضرّت بها، كتعسف الدول في فرض الضرائب على الفلاحين، وغارات البدو عليهم.

[4] اللفظ الأوّل من الإبستيمولوجيا (Epistémologie): إبستيمي (Épistémè): العلم، و"لوجي"، من لوغوس (Logos): النظرية أو الدراسة. فمعنى الإبستيمولوجيا إذن: نظرية العلوم، أو فلسفة العلوم، أي دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها، ونتائجها، دراسة انتقادية تصل إلى إبراز أصلِها المنطقي، وقيمتها الموضوعية. (جميل صليبا، المعجم الفلسفي).

[5] عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي: المعرفة، السلطة، والتمثّلات (ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران، 2012)، ص 69.

ومن خلال هذا التحديد المنهجي، يمكن القول أنّ نشأة علم التاريخ عند العرب كذلك لم تكن لتتجاوز هذا المعطَى الجغرافي والثقافي، لأنّ الاستوغرافيا هي حدثٌ ثقافي يرتبط عضويًّا بأشكال الاجتماع وأشكال التفسير كذلك، وكلّ ثقافة تمتلك أشكال التعامل وإنتاج التاريخ الخاصة بها[1].

أهم ما ترتّب عمّا سبق في مجال التاريخ: غلَبَةُ الذاكرة، وسيادة الشفهية بدلاً من الكتابة؛ ممّا يضرب له المؤرخ العراقي الراحل عبد العزيز الدوري أمثلةً من عدم كتابة العرب (وكذلك الأمازيغ) تاريخًا لجاهليتهم، وتأريخِهم بالأحداث العظيمة والوقائع المشهورة، كعام الفيل، وأيام العرب، ونحوها، التي اختلطت بالقصص والأساطير الشعبية التي وظّفها الشعراء، وتُدُولِت شفهيًّا، "فكانت روايات "الأيام" مرتبكةً من ناحية التوقيت، وهي على العموم لا تخلو من عصبية، وتمثّل جانبًا واحدًا. ثمّ إنها ينقصها التآلف والسّبك، وليس فيها فكرة تاريخية..."[2].

وغنيّ عن البيان أن الذاكرة[3] مختلفة عن التاريخ، حيث أنه "نوع من أنواع المعرفة، التي تعتمد على الاستدلال، والتي نظِّمت تبعًا لمناهج البحث العلمي. في حين أن الذاكرة لا تقوم على الاستدلال، ولا تمتُّ بصلة للتنظيم العلمي"[4].

لكنّ ظهورَ الإسلام، ونشوء سلطة مركزية جديدة هي الأمة الإسلامية (المتمثّلة ابتداءً في تجربة الدولة- المدينة) نقَلَ السيادةَ من فضاء الصحراء إلى

---

[1] نفس الموضع.

[2] عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة التاريخ عند العرب (دار المشرق، بيروت، 1983)، ص 17.

[3] عرّفها ريبو Ribot بـ"إمكانية الحفاظ على الانطباعات وإعادة إنتاجها"، وحدّدها لالاند Lalande في "الوظيفة الفيزيائية المتجسّدة في إعادة إنتاج حالة وعي ماضية".

[4] كولنغوود، فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل (لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1961)، ص 346.

فضاء المدينة أو العمران، ومن الكلام المفتوح الذي تتميز به الشفوية إلى الكتابة التي تثبِتُ وتَحفَظ[1]. ومع ذلك فإن الشفوية لم تُستنفَد، لاعتماد علوم الدين، وهي أساس الثقافة الإسلامية، على الحفظ والمشافهة كما هو معلوم، كما أنّ احتفاظ "أيام العرب" بقيمتها الأدبية والتاريخية، إلى جانب صعود "علم الرجال" كأساسٍ لكثير من علوم الدين، وتبعيّة التاريخ للسيرة وعلم الحديث والفقه؛ قد أضفى على التاريخ طابعًا قصصيًّا أو دينيًّا يزيدُ أو ينقص.

ويبدو أن كلَّ ذلك أثّر في الكتابة التاريخية الجزائرية المعاصرة المرتبطة بالإرث العربي الإسلامي التقليدي -في تقديرنا- من خلال انطباعها إلى حدّ ما بسِمات الوصف، والتسجيل، والموسوعية، والمدرسية، والطابع الكرونولوجي أو الحوليّ، وحتى التسامي، والنرجسية. وما تزال الشفوية متغلّبة على التدوين إلى اليوم، بدليل تدنّي عدد ونوعيّة المطبوعات العربية مقارنة بمثيلاتها في اللغات الأخرى العالمية، وفداحة فقر المحتوى العربي على الإنترنت قياسا على المحتوى الغربي، أو محتويات لغات الشرق الأقصى، وتدني مستوى النشر[2] والترجمة[3]، وشيوع العامّية، وضعف الإقبال على القراءة مقابل المشاهدة والسّماع. أما في مجال التخصّص، فتكفي المقارنة –

[1] عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا (دار طوبقال، الدار البيضاء، 1990)، ص 135.

[2] لا يتجاوز إنتاج الكتاب في العالم العربي كلّه ما تنتجه دولة أوروبية صغيرة كبلجيكا، ولا يتعدّى إنتاج الكتاب في الجزائر نسبة 8 ٪ مما تنتجه هولندا، مع أنها تفوقها سكانًا بثلاث مرات، كما يذكر تقرير لليونسكو عام 1996 أنه يصدر نحو 82.000 عنوان (كتاب) في الولايات المتحدة، مقابل 1.650 عنوانًا فقط في مصر مثلا.

[3] ترجم العالم العربي مثلا عام 2003: 330 كتابًا، أي نصف ما ترجم بلد صغير كاليونان (11 مليون نسمة). من تقرير التنمية البشرية لبرنامج الأمم المتحدة والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي، أكتوبر2004.

مثلا- بين ما كتبه الفرنسيون والجزائريون؛ وما كُتب بالعربية والفرنسية عن الثورة الجزائرية، ممّا حقّقه بنجامن ستورا، فأحصى نحوَ 3.000 كتاب صدر عن الثورة بالفرنسية، ما بين 1955 و 2004، غالبيتها المطلقة لفرنسيين، بينما لم يُكتب عنها بالعربية خلال ذات الفترة في أفضل الأحوال سوى نحو 300 كتاب[1].

6. الدوافع والطموحات العلمية والشخصية للمؤرخين الجزائريين

الدوافع العلمية حافز أساسي للكتابة التاريخية. فإنّ مما يفترض أن يحدوَ المؤرخين إلى البحث: الكشفُ عن جوانب محجوبة من الحقيقة؛ أو تقديمُ تفسيرات جديدة؛ أو تصحيح أخطاء علمية؛ أو إكمال جوانب ناقصة من قضايا ومواضيع لمّا تكتملْ بنيتُها؛ أو تعديل رؤية معكوسة؛ أو شرح مسائل عامة أو مبهمة؛ أو التأليف بين أمور مشتتة؛ أو جمع وتنظيم نظريات متفرقة، يؤدي جمعها وتنظيمها إلى إعطاء تقديرات ورؤى جديدة لموضوع ما؛ أو تناول موضوع لم يتمّ تناوله باللغة الوطنية بعد[2].

وهناك الطموحات المشروعة في إنشاء مرجعية شخصية ما، من خلال المساهمة (النوعية إن أمكن) في خدمة الإنسانية، وتطوير العلم والثقافة، وتنوير المجتمع والأمة وحل مشكلاتهما وترقيتهما؛ فضلا عن الدوافع الروحية، خاصة بالنسبة للأعمال الحرة غير المقيدة أكاديميًّا. فإنّ الخلوة والاستغراق في البحث ومصاعبه قد يشبهُ البحثَ عن كنز مفقود، ويمكّنُ الإنسانَ من المساهمة في "صياغة العالم". وفي استطاعة الإنسان أن يطمئنّ إلى وجوده في معاناته، خاصة حينما يتقدم البحث، وتتراكم الأعباء والعقبات،

---

[1] Benjamin Stora, Les Ecrits de Novembre, op. cit., p.47.

[2] محمد عثمان الخُشت، فن كتابة البحوث العلمية وإعداد الرسائل الجامعية (دار رحاب، الجزائر، 1409/ 1989)، ص 13.

وتتراءى في أكنافها أطياف "الحقيقة"، التي يؤدي "اكتشافها" إلى حل المشاكل الـتي كانت تبدو مستعصية، وإلى التحـرر مـن عبوديـة ورتابـة الحـوادث اليوميـة، وتجاوُز الغُثائية الاجتماعية، والشعور بالرضى والجدارة[1].

ينطبق كل ذلك على المؤرخين الجزائريين، الذين حدّد بعضهم دوافعـه العلمية بوضوح، بينما يصادَف ذلك ضمنيًّا في أعمال آخرين. ولنأخذ بعض الأمثلة الدالّة ممّن لفت انتباهَنا تعلُّقهم بالعلم واعتكافهم في محاريبه، وصدّقتْه لهجتُهم وأعمالُهم في تقديرنا، وإن لم تتبوّأ بعد مكانتها اللائقة بها في منظومتنا الثقافية كمحرّر للطاقات ومُلهِم للإبداع والنشاط.

ولنبـدأ بـأوفرهم إنتاجًـا، وهـو أبـو القاسـم سـعد الله، الـذي صـرّح بطموحه إلى المساهمة في بناء صرح التاريخ الوطني، بتأسيس قاعدتين:

- قاعدة تاريخ الجزائر السياسـي والعسـكري المعاصـر: حيـث يـرى بـأن العهد الاستعماري وتتبُّع مسـيرة الصـراع بـين الجزائـريين والفرنسـيين خلالَـه لم يُـدرس بعـدُ باسـتيعاب، ومـن هنـا طموحُـه إلى تقـديم أرضـية يمكـن للبـاحثين اللاّحقين الاستفادة منها والانطلاق من حيث توقف هو- كما قال عـام 1989- رغم اعترافه مرارا بأنه لم يحقق كل ما عزم على إنجازه في ذلك المشروع[2].

- قاعدة أوسع لتاريخ الجزائر الثقافي، قرُبت أن تكون قصة حضـارتها الحديثة والمعاصـرة، خاصـة أنـه صـرّح في الجـزء الأول مـن "تـاريخ الجزائـر

---

[1] أنظر: أومبرتو إيكو Umberto Eco، كيف تعدّ رسالة دكتوراه، ترجمة علي منـوفي (المجلـس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002)، ص 231.

[2] مـثلا: الحركـة الوطنيـة الجزائريـة، ج1 1830-1900، القسـم 1 (دار الغـرب الإسـلامي، بيروت، 1992)، ص ص 7-9.

الثقافي"[1] -وهو بيت القصيد- بالقول عام 1979: "كان هدفي من البحث إنتاج عمل يكشف عن مساهمة الجزائر في الثقافة العربية الإسلامية والإنسانية عبر العصور"[2]، لولا أنه تجنّب تتويجَها بجوصلة فلسفية تفسّر طابعَ الثقافةِ الجزائرية البياني- الوصفي- الاستِعادي، وتحدِّدُ التيارات العميقة التي صاغت أفكارنا وحكمت أعمالنا وصنعت مصايرَنا، لنقدها وتقويمها واستثمارها في معتركات التدافع والتداول والتجديد، ربما لأنه تحاشى- كما لاحظ الدكتور ناصر الدين سعيدوني- الوقوع في محاذير إخضاع الأحداث لنظرة خاصة قد تقلل من قيمة عمله وتثير حفيظة المخالفين[3]. أو لأنه من المؤرخين الذين يعتقدون -على غرار المؤرخين البريطانيين[4] -بأن معنى التاريخ ظاهر وواضح بذاته، فلا يكون موضوعًا استنتاجيّا؟ تلك "الاستنتاجية" التي يعتبرها بعض أعلام المؤرخين إكسير الحياة بالنسبة إلى التاريخ[5].

ويبدو أن موسوعته ذات الأجزاء العشرة -التي تعكس ملكةً أدبية راسخة وقدرة فائقة على الاستقصاء والتقميش-سدّت ثغرة كبيرة في هذا المجال، وقد كتب عنه الشيخ البشير الإبراهيمي عام 1960 بأنه "مشغوف إلى حدّ الافتتان بالبحث عن الآثار الأدبية والعلمية لعلماء الجزائر في جميع العصور"[6].

---

[1] صدر في 9 أجزاء عن دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998؛ تلاها المجلد العاشر، نفس الدار، 2007.

[2] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998)، ج1، ص 13.

[3] ناصر الدين سعيدوني (جمع وإخراج-)، دراسات وشهادات مهداة إلى الأستاذ الدكتور أبو القاسم سعد الله (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2000)، ص 583.

[4] إدوارد كار، مرجع سابق، ص 21.

[5] نفس المرجع، ص 30.

[6] أبو القاسم سعد الله، محمد العيد آل خليفة (دار المعارف بمصر، 1961)، ص 3.

- فضلا عن طموحه إلى المساهمة في تصحيح أخطاء التاريخ، كما في قوله "هناك مواقف وتفاسير كثيرة في تاريخ المغرب العربي تحتاج إلى تصحيح وإعادة نظر"، يذكر منها مقاومة البربر "المزعومة" للعرب، وطبيعة وأعمال بني هلال، والفتح العثماني[1]، مما يُعرف بذهابه فيها عكس مذاهب المؤرخين الفرنسيين ومن سايَرَهم.

- ناهيك عن التطلّع إلى تقويم وإثراء الحياة الثقافية، حيث صرّح في كافة أعماله بغيرته على اللغة العربية وحرصه على خدمتها وإثرائها، وهو خليق بذلك؛ فتكوينه الأدبي والعلمي- التاريخي وفّرا له كافة المبررات والإمكانات.

كما تظهر هذه الدوافع لدى آخرين، كناصر الدين سعيدوني، الذي حدّد أهدافًا متميزة إلى حدّ ما عن أهداف سعد الله، ربما لتباين ظروف البحث التاريخي ومتطلباته العلمية ما بين جيْليهما، وكذا لتشعّب قضايا التاريخ، ولتأثر سعيدوني بـ"مدرسة الحوليات" (l'Ecole des Annales)، خاصة وأن لغة بحثه الثانية هي الفرنسية، خلافًا لسعد الله (الإنكليزية). لذلك يبرز لديه الحرص على تقويم البحث التاريخي من خلال "عدم التوقف عند الجوانب السياسية والعسكرية من التاريخ الجزائري التي ملأت فضاء الذاكرة الجزائرية، وجعلت الصورة الغالبة على ماضي الجزائر لا تتسع لغير دويّ المعارك وقعقعة السلاح...والتركيز على جوانب النشاط الإنساني والإسهام الحضاري، وبهذا نتجاوز العرض التاريخي لأوامر لا تُفهم وسلوكيات قد لا تحلل ومواقف قد لا تبرر، إلى مجال أوسع؛ هو تاريخ الشعب الجزائري كله وليس تاريخ النخبة المحظوظة أو الرجال المتميزين من بين أفراده...وبذلك فقط يمكن لنا أن نتخلص من تاريخ السيَر الذاتية والأعمال الفردية والوقائع

[1] أبوالقاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، مصدر سابق، ج 1، ص ص 5-9.

الحربية، لنتعمق أكثر فأكثر في فهم المظاهر الحضارية التي ترتبط بوجود الشعب الجزائري...باعتبارها المظاهر التاريخية التي يعبر من خلالها الشعب عن وجوده، ويتفاعل من خلالها الفرد مع بيئته ووسطه وعصره"[1]. وهذه الدراسات جزءٌ من عمل أكبر وبداية لمشروع طموح هو "تاريخ الجزائر الاجتماعي والاقتصادي" الذي انخرط فيه المؤرخ، كأنه يحاول من خلاله الاضطلاع بالشطر الثالث من ثلاثية تاريخ الجزائر (السياسي، والثقافي، والاجتماعي-الاقتصادي) الذي تكفَّل سعد الله بالجانب الأكبر من شقّه الثقافي، واشترك الجميع في جوانبه السياسية الواسعة.

كما يتطلع سعيدوني- في ذات السياق- إلى تجديد المقاربات والمناهج من أجل استجلاء أوسع لحقائق التاريخ الجزائري والعوامل العميقة المحرّكة لتياراته والتركيز على تجربة الشعب الجزائري وعرض مظاهر إسهاماته[2]، بواسطة نقل مركز الثقل من التاريخ السياسي والعسكري إلى التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، من خلال دراسة التطورات الاجتماعية والاقتصادية، استمدادا من "الأوراق الخاصة ووثائق المحاكم الشرعية وأرشيف المنظمات الاجتماعية والمؤسسات الدينية والشركات وسجلات التجار وكتابات البسطاء من الناس...، والصحافة، ومحاضر المؤتمرات وتوصياتها، والجمعيات الخيرية ونشاطها"، كما عبر سعد الله في تقديم "دراسات تاريخية في الملكية والوقف والجباية"[3].

---

[1] ناصر الدين سعيدوني، دراسات تاريخية في الملكية والوقف والجباية، الفترة الحديثة (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001)، ص ص 8، 9.

[2] نفسه، ص 9.

[3] نفسه، ص ب.

بينما يلاحظ إجماع المؤرخين الجزائريين وأصحاب المحـاولات علـى أن في مقدمة دوافعهـم: دحـض حجـج المدرسـة التاريخيـة الاسـتعمارية وبيـان الحقائق التي رام المؤرخون الفرنسيون طمسها، كما صرّح مصطفى لشرف في مقدمة "الجزائر: الأمـة والمجتمـع" عـام 1965[1]، أو عبـد الحميـد زوزو في "دور المهاجرين الجزائريين بفرنسا في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين 1919-1939" عام 1974[2]، أو جمال قنان في "نصـوص سياسـية جزائريـة في القـرن 19، 1830-1914"[3]، وغيرهم.

من أبلغ الأمثلة على تأثير الطموح العلمي في هـذا السـياق في نظرنـا: تجاوز أبي القاسم سعد الله لما سمّاه "النكبة الثقافية"[4] التي ألّمت به عام 1988، ممثّلة في ضياع محفظته (في مطار هيثرو-لندن) المشتملة على الفصـول الثلاثـة الأخيرة من الجزء الأول مـن الحركـة الوطنيـة (1830-1900)، أي قسـمَه الثاني (مرحلة 1860-1900)، وبطاقات ذلك الجزء جميعا، وقسم هام مـن الجزء الثالث من تاريخ الجزائر الثقافي، وجميع بطاقات جزأيـه 3 و 4. فـرغم أنها زعزعته، إلا أنها لم تحبط مشروعه العلمـي الـذي اكتمـل تقريبـا بـالجزء العاشر من التاريخ الثقافي (2007).

بينما لا يصرح كثيرون بأهدافهم وطموحـاتهم، رغـم إثـرائهم المكتبـة التاريخية الجزائرية، كما لاحظناه بالنسبة إلى محفوظ قدّاش الذي كان لـه هـمٌّ

---

[1] Mostefa Lacheraf, l'Algérie nation et société (Casbah édition, Alger, 2004), pp. 5-6.

[2] عبد الحميد زوزو، دور المهاجرين الجزائريين بفرنسا في الحركة الوطنية الجزائرية بـين الحـربين 1919- 1939 (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، بدون تاريخ)، ص 9.

[3] جمـال قنـان، نصـوص سياسـية جزائريـة في القـرن 19، 1830-1914 (ديـوان المطبوعـات الجامعية، الجزائر، 1993)، ص ص 5-8.

[4] مقال منشور في جريدة الشعب، عدد 15 سبتمبر 1988.

رئيسٌ كما تشهد أعماله التي لا يخلو عنوان منها من اسم "الجزائر"[1] هو: تأصيل الروح الوطنية الجزائرية بإبراز مصادرها التاريخية الرئيسة ممثلة في:

1. النزعة العارمة العريقة إلى الحرية والاستقلال، التي يستشهد لها بشعار ماسينيسا "إفريقيا للأفارقة"، وبكفاح يوغرطة[2].

2. تلاحم العرب والأمازيغ في العصر الوسيط، وتأكيد وحدة الشعب الجزائري العربي-الأمازيغي، الذي غدا الإسلامُ أهمَّ مقوماته.

3. استقلال الجزائر التدريجي في العهد العثماني، وتمكّنها بفضل كفاحها من تحويل البحر المتوسط إلى "بحيرة إسلامية".

4. مقاومة الجزائريين للاستعمار الفرنسي من 1830 إلى 1962.

وقد يكون من المفارقة التنويه هنا إلى أنّ غلَبَةَ النظرة العاطفية السطحية أو المذهبية، أو حتى "الجهل" ببعض جوانب التاريخ قد يكون "حافزا علميًّا" أيضا، باعتباره موحيًا برسالة قد لا تتوفر أسسها ومبرراتها في الحقيقة. ولا غرو؛ فـ"الجهل – كما يرى المؤرخ البريطاني "لايتون ستراشي" (Lytton Strachey) في سياق حديثه عن "غربلة" الحقائق التاريخية عبر العصور بلهجة ساخرة- هو المستلزَم الأول للمؤرخ؛ الجهلُ الذي يبسِّط ويوضّح، الذي ينتقي ويحذف"[3].

فممّا عقّد علاقات الجزائريين المعاصرين ببعضهم، وطبع جانبًا منها بالتنافر، وباعَدَ بين الرّؤى المتصارعة على الهوية الوطنية الجزائرية إلى حدّ

---

[1] مثلا: l'Algérie dans l'antiquité; l'Algérie médieval; la Vie politique à Alger de 1919 à 1939..

[2] Mahfoud Kaddache, l'Algérie des algériens, de la préhistoire à 1954 (Alger, EDIF, 2000), p. 8.

[3] إدوار كار، مرجع سابق، ص 14.

القطيعة أحيانًا: النظرةُ القاصرة أو المتعجّلة أو التجريدية[1] إلى تاريخ الجزائر، التي أنتجت أطروحات فجّةً، أو تنميطيّة، أو هجومية، أو رومنسية. وهو من حوافز بعض المؤرخين والكتاب الذين يتصورون-على سبيل المثال- أنّ هدفهم "التحرير الثقافي للشعب البربري"، لأن "...العرب شوّهوا تاريخكم..." كما ورد في أحد مناشير "الأكاديمية البربرية" -التي يتصدّى بعض رجالها لكتابة التاريخ-عام 1973 بعنوان "أفيقوا أيها البربر!"[2]، بينما يجعل آخرون من إثبات "عروبة البربر"[3] واحدًا من أهدافهم، معتبرين أبطال البربر "أشباحًا"[4]، وربما أنكروا ماضي الجزائر القديم (الجاهلي) بالجملة[5].

ومن هنا كان التنويه إلى أسُسٍ هكذا طروحات قد يراها بعضهم صادمة أو مستفزّة، من أهم العوامل المساعدة على الاقتراب من إجماع قائم على الفهم والاحترام والتقبل المتبادل، والمساهمة في تكوين مجتمع أنْضجَ، وأقدر على مواجهة التحديات، والعمل المشترك. وقد لاحظ "إدوار جيبون"

---

[1] أقصد بالتجريد هنا: مبالغةُ البعض في اعتبار الشيء (مفهومًا كان، أو شخصا، أو حدثا...) موصوفًا بصفة، وبلوغه النهاية فيها، بأن يُنتزعَ منه أمرٌ آخر مماثل له في تلك الصفة مبالغةً في كمالها فيه؛ أو انتزاع عنصر من عناصر الشيء، والالتفات إليه وحده دون غيره.

[2] رابح لونيسي، دعاة البربرية في مواجهة السلطة (دار المعرفة، الجزائر، 2002)، ص 109.

[3] عثمان سعدي، عروبة الجزائر عبر التاريخ (ش.و.ن.ت.، الجزائر، 1982)، ص ص 9، 32؛ وله أيضا في نفس السياق: أعلام جزائرية مغاربية عروبية في التاريخ القديم بين 220 ق.م. و 398 م. دار الأمة، الجزائر، ط. 2014، وفيه يعتبر البربر "عروبيين".

[4] أبو القاسم سعد الله، خارج السرب (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2005)، ص 144.

[5] نفس الموضع.

(E. Gibbon)[1] أنّ الفلاسفة والمؤرخين إنما يسهمون في تقدم مجتمعاتهم، عندما يستأصلون الأفكار المتعصبة[2].

7. "فيضان" الذاكرات التاريخية في العقود الأخيرة

شهدت العقود الفارطة، خاصة ربع القرن الأخير (1988–2012) طفرة في كتابة تاريخ ثورة التحرير والحركة الوطنية من طرف صُنّاعهما، في شكل مذكرات، وسيَر ذاتية، وشهادات...، اعتمدت على أجواء الحريات الجديدة، وحرّكتها في الغالب رغبة جامحة في كشف بعض الأسرار المحورية، أو تصحيح بعض الأخطاء التاريخية، أو مكافحة النسيان وتعزية الذات، أو دعم هذا الطرف أو ذاك في غمرة الصراعات السياسية-الثقافية التي شهدتها الجزائر في التسعينيات الفارطة، من أجل تحقيق مطامح شخصية أو إيديولوجية أو ترشيد توجهات المجتمع والدولة كل بحسب ميوله واتجاهاته.

وهي الشهادات التي تضاف إلى ما سبقها من شهاداتٍ، صدر أكثرها عن معارضين للسلطة القائمة، كشهادة "الكومونـدان" محند أعراب بوسعود صاحب "سعداء هم الشهداء الذين لم يروْا شيئا"[3]، ومحمد لبجاوي صاحب "حقائق حول الثورة الجزائرية"[4]، وفرحات عباس خاصة في "تشريح حرب"[5]، ولخضر بورقعة في "مذكرات الرائد سي لخضر بورقعة، شاهد على اغتيال

---

[1] (1737–1794)، مؤرخ بريطاني، صاحب أول دراسة كبرى عن "سقوط الامبراطورية الرومانية".

[2] جيروم كيغان، مرجع سابق، ص 300.

[3] M. A. Bessaoud, Heureux les martyres qui n'ont rien vu. Alger, 1962.

[4] M. Lebdjaoui, Vérités sur la révolution algérienne. Gallimard, Paris, 1970.

[5] F. Abbas, Autopsie d'une guerre. Garnier, Paris, 1980.

الثورة"[1]، ومحمد بوضياف في صحيفة "الجريدة" لسان حزب الثـورة الاشـتراكية الذي تزعّمه، وجمع جانبًا منها في كتابه "الإعداد لأول نوفمبر 1954"[2]، ومحمد حربي في أكثر من عمل تاريخي، أهمها أطروحتـه للـدكتوراه "جبهـة التحريـر الوطني بـين السـراب والواقـع-مـن الأصـول إلى اسـتلام السـلطة 1945-1962"[3]، التي اعتضد فيها بأرشيف وشهادات هامة. فضلاً عن شهادتي كريم بلقاسم وعمر أوعمران اللتيْن أوردهما "إيف كوريار" في رباعيتـه عـن "حـرب الجزائر"، وغيرها. أما رجال النظام الحاكم والمقرَّبون منه فلـم ينشـروا سـوى القليل، أشهرهم أحمد بـن شـريف صـاحب "فجـر المشـاتي"[4]، وأحمـد طالـب الإبراهيمي في "رسائل من السجن"[5].

ركـزت تلـك الكتابـات الجديـدة علـى النضـالات الحزبيـة (خاصـة 1945-1954) والكفاح المسلح (1954-1962)، ولامست أحيانًا بعـض المسائل الثقافية، فأثارت قضايا سياسية وثقافية، خاصةً حين وجَّهت اتهامات محدّدة، أحيَت بها منازعات قديمة وعمّقت الاستقطابات السياسـية والثقافيـة القائمـة الـتي دأَب النظـام السياسـي الجزائـري علـى حجبهـا حرصًـا علـى التجانس الوطني، أو الاستقرار الضامن لاستمراره.

نذكر من ذلك: اتهام عبان رمضان بالطموح إلى قيادة الثورة الـتي أراد لها أن تقوم على أسس علمانية، واعتماد الكفاءة بدلاً من الشرعية التاريخية، والشروع في مفاوضة فرنسا من طرف علي كافي[6] وآخرين، وهي التهمة الـتي

---

[1] دار الحكمة، الجزائر، 1990.

[2] M. Boudiaf, La préparation du 1° novembre 1954. collection « El Djarida », 1976.

[3] M. Harbi, Le F.L.N mirages et réalité-des origines à la prise du pouvoir (1945-1962). Éditions Jeune Afrique, Paris, 1980.

[4] A. Bencherif, L'aurore des mechtas. SNED, Alger 1969.

[5] T. Ibrahimi, Lettres de prison. S.N.E.D., Alger, 1966.

[6] Ali Kafi, Mémoires (1946-1962) (Casbah édition, 2004), p. 133.

نفاها بن خدة[1]؛ واتهام مصطفى مراردة لجماعة الصومام بمحاولة الهيمنة على الولاية الأولى بواسطة محمود شريف[2] لقطع الطريق أمام جماعة أول نوفمبر، واعتقاده بأن إرسال الحكومة المؤقتة لعدد من الضباط كالطاهر زبيري إلى الولاية الأولى بعد تصفية إطاراتها يأتي في نفس سياق السعي إلى الهيمنة[3]؛ واتهام العقيد عميروش بتصفية المثقفين (1958)؛ فضلا عن قضية العقيد محمد لعموري (1959)؛ ومحمد شعباني (1964)؛ والإعدامات المثيرة للجدل كإعدام لزهر شريط (1957)[4]، وعباس لغرور (1957)؛ ودخائل التنافس على قيادة الثورة بين الولايتين الثانية (بن طوبال-بوصوف-علي كافي-بومدين) والثالثة (كريم-محمدي السعيد-سليمان دهيليس-سعيد إيعازوران) (1959-1960)، وغير ذلك مما كان له خلفيات ثقافية وعِرقية/ جهوية.

كما أدى ذلك إلى كسر احتكار كتابة تاريخ الجزائر القريب من طرف الدولة وتغلّب منطقها في القراءة والتأويل، وإلى إتاحة كمّ هائل من الشهادات المبعثرة والمتناقضة، يغري المؤرخين الجزائريين ويفرض عليهم الشروع في دراستها وتحليلها من أجل إعادة النظر في ماضي الجزائر القريب واستجلاء غوامضه وضبط حقائقه في ضوء ذلك. وقد بدأ استغلال تلك الشهادات بالفعل في الداخل والخارج[5].

---

[1] بن يوسف بن خدة، شهادات ومواقف، مصدر سابق، ص ص 95-96.

[2] المأسور من طرف المجاهدين محاربًا الثورة في صفوف العدو.

[3] Mostéfa Merarda, Sept ans de maquis en Aurès (Pic des cédres, Batna, s.d), pp. 78 et suite.

[4] ذُكر بالمناسبة أنه طلب قبل إعدامه صلاة ركعتين، فقيل له (بالعامية): "أنا نقتلك، وانت روح لربك وصلي عنده"، وبعدما نفّذ فيه الحكم، بقي فيه رمقٌ، فذفّفَ عليه أحد المسؤولين (أي ذبحه)! المصدر: مذكرات الرائد عثمان سعدي (دار الأمة، الجزائر، 2010)، ص 139.

[5] مثلا: Meynier, Histoire intérieure du FLN, op. cit., pp. 635-676.

8. التوجيه الرسمي المستند إلى رهانات ثقافية ظاهرة أو خفية:

"إن التاريخ يكتبه الأحياء والمنتصرون"[1]: قول ينطبق بداهةً على تاريخ الجزائر، خاصة تاريخَها القريب.

فقد تعقدت علاقة الجزائريين بتاريخهم بعد الاستقلال باطراد؛ لعواقب الانقسامات السياسية التي شهدتها الجزائر أثناء الثورة، واختلاف رفاق السلاح عقِبَها على أسس سياسية أو فكرية أو جهوية أو براغماتية، ونجوم بعض التوجهات الثقافية الجديدة (كالشيوعية، والعلمانية، والنزعة البربرية، وتحرير المرأة) التي كانت محدودة التأثير نتيجة التحفّز العام لمجابهة الاستعمار، الذي كان روحُه الدفاع عن هوية الجزائر العربية الإسلامية، وما حاولتْه تلك التوجهات من مراجعات ومبادرات محتشمة، سرعان ما احتلت مواقع مطّردة الأهمية في مجال الكتابة التاريخية. كما كان على الجزائريين كتابة تاريخ ثورتهم في ظل حياة صنّاعها، الذين منهم مهيمنون على الساحة السياسية، واختلافهم في تقييم أدوار مختلف أطرافها، وما يترتب عنه من أولوية أو جدارة هذا الاتجاه أو ذاك في توجيه مسار البلاد، وكيف يُكتب في إطار التاريخ المباشر، وفي التاريخ الممتدّ.

ورغم أن الدولة الجزائرية المعاصرة حدّدت لنفسها أولويات لا أثر للثقافة بينها، حصرَها بعض المراقبين في: بناء الدولة، واستكمال الاستقلال السياسي بواسطة التأميمات، وإرساء دعائم الاستقلال الاقتصادي[2]؛ إلا أنها

---

[1] لاحظ على سبيل المثال كيف اضطرّ ابن هشام إلى التصرّف في سيرة ابن إسحاق (السيرة النبوية) حتى لا تصطدم بالآراء و"الأعراف السائدة" في زمنه، كما اعترف في الصفحة الرابعة من مقدمته: "وأنا تاركٌ بعض ما ذكَرَهُ ابنُ إسحاق في هذا الكتاب، مما ليس لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم فيه ذِكرٌ،...وأشياء بعضُها يشنُع الحديثُ به، وبعضٌ يسوءُ بعضَ الناسِ ذكرُه..." فما هي هذه الأشياء التي يسوءُ بعضَ الناسِ ذِكرُها؟.

[2] Nouveaux enjeux culturels au Maghreb ; Extrait de l'Annuaire de l'Afrique du nord 1984 (Editions du C.N.R.S, Paris, 1986), pp. 57,58.

أدركت قيمة العلوم الاجتماعية والإنسانية وفي مقدمتها التاريخ في تحقيق شرعيتها وتبرير خياراتها وتجنيد المجتمع في معركة التنمية. يتضح ذلك -مثلا- من خلال الإصلاح الجامعي لعام 1971، ومشروع الخارطة الجامعية لعام 1984 اللّذان يكشفان توجّهًا ظاهرا لتوظيف العلوم الاجتماعية والإنسانية من خلال تصنيفها إلى قسمين:

- مواد تخدم التطور التكنولوجي والاقتصادي، تشمل الاقتصاد وعلم الاجتماع والجغرافيا واللغات الأجنبية والترجمة،

- مواد تدعم الهوية الوطنية والثقافية، أهمها الأدب العربي، والفلسفة، والعلوم الإسلامية، وخاصة التاريخ الذي اعتبر أداةً لتوظيف الماضي من أجل إضفاء الشرعية على النظام السياسي والاجتماعي الذي كان في طور التشكّل، وتوحيد الذاكرة الجماعية والاستوغرافيا الوطنية، حتى ظهر ما يمكن تسميته "التاريخ المثالي" أو "النموذجي"، خاصة منذ الشروع في تطبيق سياسة "كتابة وإعادة كتابة التاريخ" مطلع السبعينيات، أي كتابة تاريخ الثورة[1]، وإعادة كتابة تاريخ ما قبل الثورة الذي تعرّض لتزييف المؤرخين الاستعماريين.

بينما اعتُبرت مواد أخرى صالحة للعمل في المجالين، كعلم النفس والقانون. وأُهملت مواد أخرى كالأنثروبولوجيا والعلوم السياسية وعلم المكتبات كما يرى بعضهم[2].

---

[1] صرّح بومدين منذ ماي 1968 بقوله: "إن كتابات الأجانب حول ثورة التحرير لا تعكس حقيقة ثورتنا. والمثقفون الجزائريون لم يؤدّوا دورهم في هذا المجال"، ذكره أحمد فتاني في El Moudjahid, 1 novembre 1973.

[2] Hassan Remaoun, « L'Etat national et sa mémoire : le paradigme histoire », in l'Algérie 50 ans après, Etat des savoirs en sciences sociales et humaines 1954-2004 (Editions CRASC, Oran, 2008), p. 150

بل فكّرت السلطة في فصل تدريس التاريخ عن جامعات الجزائر ووهران وقسنطينة عام 1984، وإيكاله إلى معهد وطني متخصص، لم ير النور مع ذلك أبدا[1].

كما أن ترسيخَ لُحمة الشعب وشحذَ عزيمته، وتحقيق الإجماع الوطني بعد الاستقلال؛ دفعَ الجهات الرسمية إلى تشجيع كتابة تاريخ وطنيّ بطولي. وارتكز ذلك بالأساس على تمجيد كفاح جبهة التحرير الوطني وذراعها المسلحة جيش التحرير الوطني، وترتب عنه بداهةً تمجيد دعاة الاستقلال الرواد تحت راية نجم شمال إفريقيا/ حزب الشعب الجزائري/ حركة الانتصار للحريات الديمقراطية، كما يتجلى مثلا في ميثاق الجزائر 1964، وميثاق 1976. لذلك تجذرت الثقافة السياسية للنظام الجزائري الوطني الوليد في تراث الحركة الاستقلالية لتأكيد وتأصيل شعاراته واتجاهاته الثورية، رغم استمدادها من تراث الحركة الإصلاحية الإسلامية ما تؤكد به انتماء الجزائر العربي الإسلامي وتدعم به مكانتها في العالم العربي، بكيفية "شعائرية" وانتقائية كما يرى البعض[2]، أو بشكل حقيقي وعميق كما يقدّر آخرون[3]، حتى ذهب أحدهم إلى حدّ اتهام بومدين بإيكال مهمة تشويه تاريخ الحركة الوطنية وثورة التحرير إلى "العلماء" من خلال طالب الإبراهيمي[4].

وبذلك اختارت القيادة السياسية بعد الاستقلال تاريخًا عسكريًّا بطوليا مرجعيا للثورة الجزائرية، يكاد يلغي الأبعاد السياسية والثقافية والحَدَثيّة

---

[1] Ibid., p. 154.

[2] مثلا: أبو القاسم سعد الله، وناصر الدين سعيدوني، وعلي مراد الذي يرى أن الاستوغرافيا الجزائرية هضمت العلماء.

[3] منهم: محمد حربي، ومصطفى لشرف، وحسن رمعون الذي يعتقد أن هذه الاسطوغرافيا حابت العلماء وفضّلتهم على غيرهم.

[4] Zehouane Hocine, Algérie actualité, n° 1415, 25 Nov.-1 Dec. 1993. in Harbi ; Meynier, le FLN : documents et histoire 1954-1962 (Casbah éditions, Alger, 2004), p.50

المُحرجة، كتباين المواقف من بعض خيارات مؤتمر الصومام، وتصدع المنطقة/ الولاية الأولى ما بين 1955 و 1959، وقضية القاعدة الشرقية (56-1959)، والخلاف بين قادة الداخل والخارج حول موضوع السلاح. وذلك لضمان الإجماع الوطني، وولاء الرأي العام وتجنيده وراء عمليات التنمية والبناء الطموحة، ونفي نسيان المأساة الجزائرية بالتقادم، ولتمجيد عودة الجزائر إلى المسرح الدولي عن طريق القوة العسكرية لا عن طريق النضال السياسي وحلوله الوسَطيّة، ما يسمح بتبرير الإجراءات الثورية الجديدة في كافة المجالات. كما حدا إلى ذلك أيضا: اعتبار الخلافات شأنًا منافيًا للطبيعة، تمامًا كما نظر المسلمون الأوائل إلى خلافات السّلف، وحرّموا الخوض فيها مطلقًا[1]، وفاتَهُم أنّ الشذوذ ليس في الخلافات من حيث المبدأ، بل في دوافعها وأساليب طرحها، وفي طرق حلّها إذا كانت غير متفقة ومبادئ العقل والشرع، أو مرتكزة على قانون القوة والتمويه.

كما روّجت لفكرة أن "الشعب هو البطل الوحيد"، كغطاء لإقصاء القادة التاريخيين من قِبل "جماعة وجدة"[2] التي استحوذت على مقاليد الأمور بعد الاستقلال مع أنها لم تكن من رعيل الثورة الأوّل. وذلك ما دفعها أيضًا إلى رفع شعار "الشرعية الثورية" بدل "الشرعية التاريخية"، خاصة بعد 19 جوان 1965، أي كفاية المشاركة في الثورة والبلاء فيها لحيازة شرعية حكم البلاد. فكان من شأن ذلك إضفاء الطابع الحماسي على كتابة تاريخ الثورة، وتفسير ردّ الفعل الشديد على بعض الكتب الفرنسية التي تطرّقت إلى الخلافات

---

[1] راجع محمد بن مختار الشنقيطي، الخلافات السياسية بين الصحابة/ رسالة في مكانة الأشخاص وقدسية المبادئ، مرجع سابق، ففيه آراء وجيهة، ومنهج سليم، وحلول شافية لكثير من إشكاليات النهضة، التي لم تحقق أهدافها بسبب تقديس التاريخ الإسلامي، الذي مثّلت بعضُ نماذجه عائقًا أمام تقدّم الأمة في نظرنا.

[2] تشكّلت أساسًا من بومدين، وبوتفليقة، وشريف بلقاسم، وقايد أحمد، وأحمد مدغري، وطيبي العربي.

داخل الثورة، كرباعية "إيف كورير": "حرب الجزائر"[1]، التي تمّ تداولها مع ذلك سرًّا بالجزائر خلال السبعينيات والثمانينيات، قبل أن يُرفع الحظر عنها العام 1991. وقد حذّر مالك بن نبي في حينه من الحجْر على الملاحظة النقدية للنواقص والانحرافات، واعتبره من الأخطار الاستراتيجية البالغة على مستقبل التطور الاجتماعي والحضاري للمجتمع والأمة، حيث قال: "إن الثورة التي لا تبالي بأخطائها ليست بثورة، وإذا هي اكتشفت خطأً من أخطائها ثم صرفت نظرها عنه، فالأمر أدْهى وأمَرّ"[2]، كما يرى بأنّ الحركة التغييرية التي تقف في منتصف الطريق خلال إنجاز مهماتها أو تخشى أخطاءها فإنها تنتحر[3].

ونتج عن ذلك في مجال كتابة تاريخ الثورة: حصرها في العدوان الفرنسي على الشعب الجزائري، وإبراز رد فعل الجزائريين البطولي كامتداد لثورات القرن التاسع عشر وانتفاضة مايو 1945، دون التطرق إلى التناقضات الداخلية للحركة الوطنية وفي داخل الثورة الجزائرية التي ما زالت تفرز تأثيراتها السلبية، الناتجة في نظرنا بالأساس عن عوامل ثقافية عريقة ومترسّخة، هي التي أنتجت اللافعالية الاجتماعية، وقِصَر نفَس المبادرات النهضوية، وسذاجة وتنافر الأفكار السياسية، وضعف وارتجالية الأداء

---

[1] Yves Courriere, La guerre d'Algérie, ed. Fayard, Paris:
-Les fils de la Toussaint, 1969.
-Le temps des léopards, 1969.
-L'heure des colonels, 1970.
-Les feux du désespoir, 1971.

[2] Malek Bennabi, « Le Processus révolutionnaire », Révolution africaine, N° 232 du 30 Juillet 1967.

[3] Bennabi, « Morale et révolution », Révolution africaine, N° 264 du 7 mars 1968.

السياسي، وعزلة الملتزمين[1]. وذلك من أجل تبرير الخيارات السياسية والاجتماعية التي قررها النظام الوطني الوليد القائم على الأحادية.

ومن هنا، ذهب محمد حربي إلى أن ذلك ولّد "ثلاثة أساطير" ستطبع الخطاب التاريخي الرسمي في نظره هي:

1. **أسطورة "الصفحة البيضاء"** (Mythe de la "table rase"[2]): التي تفضّل التاريخ السياسي على التحليل الشامل، وتجنح إلى نفي (أو التقليل على الأقل من شأن) العمل الوطني السابق على فاتح نوفمبر 1954، الذي اعتُبر "الحدَث المؤسس للأمة الجزائرية"؛ بحجب عوامل التواصل بين ما قبل ذلك التاريخ وما بعده. هدفها: جعل الكفاح المسلّح أساس الشرعية الجديدة، وإخضاع الجميع لسلطة جبهة التحرير الوطني، وتحقير

[1] راجع مثلا رأي مالك بن نبي في معضلة الاتحاد بين الجزائريين الذي انفرد به عن سائر المستجوَبين من طرف صحيفة (المنار) تحت عنوان "استفتاء هام في قضية الاتحاد" عام 1372/ 1953، حينما أعاد جذورها إلى عوامل حضارية عميقة، بينما اعتبرها جلّ الآخرين مجرد مشكلة إجرائية. المنار (دار البصائر، الجزائر، 2007)، الأعداد 17-47، فيفري 1953-أوت 1953.

[2] Tabula rasa: اصطلاح مستمد من كلام أرسطو عن حال النفس قبل حصولها على المعرفة، وهي الحالة التي أطلق عليها بعض المسلمين اسم "العقل الهيولاني"، أو العقل بالقوة. فجوهر الإنسان خُلق إذن خاليًا من العلم، إلا أنه جوهر قابل، والتجربة تنقش عليه ما يناسب استعداده من الصور، حتى يصبح بعد ذلك عقلا بالفعل. وفي الفلسفة الحديثة، يرمز إلى مذهب التجريبيين، الذين يزعمون أن النفس أشبه في أصلها بلوح من الشمع لم ينقش عليه شيء، وأن كل ما في العقل مستمد من التجربة. أشهر من استخدمه حديثًا الفيلسوف الإنكليزي "جون لوك" John Locke (1632–1704): "إن العقل عند الولادة يكون شبيهًا بـ"صفحة بيضاء" Tabula rasa تخلو من أي شيء مكتوب عليها"، الذي اعترض عليه معاصره "ليبنتز" (1646–1716) بقوله: "لو كانت النفس كذلك، لما استطاعت أن تتعلم شيئًا". وكذلك عالم الاجتماع الفرنسي "دوركايم" Durkheim (1858-1917)، الذي يرى الفرد لوحًا مصقولاً table rase، تصوغه الظروف الاجتماعية.

أعمال الأحزاب والمنظمات السابقة، وتجريم التعددية السياسية والتنوع الفكري.

2. **أسطورة الشعب المتلاحم**: الذي ثار بأجمعه ضدّ المحتلّ تلبية لنداء جبهة التحرير الوطني لتحقيق غرضين هما: التحرر من الاستعمار، وتجاوز الخلافات الداخلية. مهمّة هذه الأسطورة: تأكيد قدسية الشعب- الشعب وحده مصدر الشرعية- الشعب يطالب بالاستقلال- دعاة الاستقلال هم ممثّلو الشعب الحقيقيون، ومجسِّدو وحدة الجزائر- إفحام الإصلاحيين، والسيطرة على كافة التنظيمات السياسية الأخرى باسم الإرادة الشعبية.

3. **ثورة فلاّحين**: أي أن أصول ثورة التحرير ريفية أساسًا، وأن الفلاحين يشكلون طبقة ثورية بامتياز. فالفلاحون حافظوا –خلافًا للحضر- على فضائلهم وحيويتهم وشجاعتهم، فهم المؤهّلون لتبنّي المشروع الثوري والقيام بالثورة[1].

وترتب عن ذلك تأجيل بحث الإشكاليات التي حالت دون تحقيق إجماع وطني يوفق بين ثوابت الأمة ومتطلبات العصر ويجنّد المجتمع وراء الأهداف الكبيرة؛ الأمر الذي قد يكون بعيدًا عن تفكير النافذين، أو يفتقدون على الأقل وسائل تحقيقه.

لكن، ظهرت في الأثناء، مابين 1975 و 1985، بعض الأعمال الناقدة للكتابة "الوطنية" للتاريخ كما أرساها النظام الجزائري الوليد، مهّدت لظهور "تاريخ نقدي"، أبرزها كتابات محمد حربي، الذي تميز بالجرأة والمعارضة الصريحة للخطاب التاريخي الرسمي، وأنه المؤرخ الجزائري الوحيد –إلى جانب توفيق المدني- الذي كتب جزءا من مذكراته (1945-1962) كما ذكرناه. فقد أنتج الرجل عملين معلميّين سبقت الإشارة إليهما: أوّلهما

[1] Mohammed Harbi, 1954, La guerre commence en Algérie (Editions Complexe, Bruxelles, 1998), pp. 153-168.

"أصول جبهة التحرير الوطني: الشعبوية الثورية في الجزائر" (باريس، 1975)، حلّل فيه تاريخ الوطنية الجزائرية كحركة عامة (مدينية- شعبية- متعددة الطبقات)، لم تقتصر قواعدها -التي ستقوم وتنهض عليها الثورة- على جماهير الأرياف كما كان يروّج الخطاب الرسمي، مخالفًا بذلك الروايات الأحادية والملحمية، مبرزاً الأزمة العميقة التي هزّت الحركة الاستقلالية الجزائرية عشية ثورة 1954، ومتعرّضاً لدور مصالي حاج، الذي كان مبعَداً من التاريخ الرسمي آنذاك. لذلك ظل هذا الكتاب ممنوعًا طويلا في الجزائر[1].

تابع محمد حربي تحليله إلى غاية 1962 في كتابه الهامّ الثاني "جبهة التحرير الوطني، الأوهام والواقع- من الأصول إلى استلام السلطة (1945-1962)" (باريس، 1980)، الذي استهدف ركيزة هامة من ركائز النظرية الرسمية: "أسطورة الشعب الموحَّد المُهَدْهَد ببطولته التراجيدية ضد القوة الاستعمارية"[2] على حد تعبير "بنجامن ستورا"[3]. فكان أوّل من كشف الصراعات على السلطة داخل الثورة، وأصولَ البيروقراطية العسكرية من خلال جبهة التحرير.

أما "أرشيف الثورة الجزائرية" (باريس، 1981)، الذي تضمّن 115 وثيقة، أكثرُها من أرشيفه الخاص، فقد مثّل مساهمة أخرى هامة في توفير معطيات جديدة للباحثين من شأنها إضاءة زوايا مُعْتِمَة، أو إعادة تقييم مسائل خضعت لتأويلات سياسية أو حزبية ضيقة.

فضلا عن أعمال أخرى بالفرنسية أيضا أقلّ جرأة، لكنها تتميز مع ذلك بإثارة بعض القضايا الجديدة، نذكر منها مساهمات محفوظ قداش

---

[1] أنظر: Benjamin Stora, Les Ecrits de Novembre : Réflexion sur le livre et la guerre d’Algérie (Chihab éditions, Alger, 2005), p. 67.

[2] Le Mythe de l’unité du peuple bercé d’héroïsme tragique contre la puissance coloniale.

[3] idem.

المذكورة آنفا، وأهمها "تاريخ الوطنية الجزائرية 1919-1951" (1980)، وأطروحة (l'Etoile nord-africaine ENA) "نجم شمال إفريقيا" لكمال بوقصة (1979)، و(L'Algérie en guerre) "الجزائر في الحرب" لمحمد تقية (1980)، و(L'Algérie en armes, ou le temps des certitudes) "الجزائر تحمل السلاح، أو زمن اليقين" للوزير السابق المتخصص في العلوم السياسية سليمان الشيخ (1981).

تحرّرت كتابة التاريخ أكثر في أواخر الثمانينيات، وبدأت محاولات من داخل المؤسسة الرسمية وفي الجامعات لكسر هذا التصور بناء على خلفيات سياسية أو ثقافية متنوعة، في ظل تطورات عالمية دفعت نحو الحرية والانفتاح.

ذلك أنّ التطورات الثقافية والسياسية العالمية الكبيرة في الثمانينيات والتسعينيات الميلادية الفارطة، خاصة تلك التي هزت العالم الإسلامي عند ملتقى القرنين 14 و 15 هجري (1979-1989) كانتصار الثورة الإسلامية في إيران (1979) وما تلاها من مواجهات مع الغرب، واستعار الحرب بين الشيوعيين والمجاهدين الأفغان (1980- 1989)[1]، وصحوة الشعور والالتزام الديني، وتصاعد المطالب الاجتماعية والثقافية والسياسية الإسلامية- كلّ ذلك سبّب انقلابًا جوهريًا في المفاهيم وموازين القوى الثقافية في المجتمع الجزائري، حتّمَ إعادةَ إدماجِ الإسلام (ولو شعاراتيًّا) في النظام الدستوري والحياة السياسية، وتهميش الاشتراكية، كما في الإشارات التثمينيّة للقيم الإسلامية في قرارات اللجنة المركزية لحزب جبهة التحرير الوطني الصادرة في جوان 1981، والتنويه بـ"البعد الإسلامي للثورة الجزائرية" في الميثاق الوطني لعام 1986[2]، ما أدّى إلى صعود الثقافة العربية الإسلامية، وإعادة الاعتبار للمثقفين ذوي الثقافة الإسلامية بدءًا بـرواد الحركة

---

[1] بدأ الغزو الروسي- السوفياتي لأفغانستان في ديسمبر 1979.

[2] الباب الأول، الفصل الأول، ص 1.

الإصلاحية المعاصرة، وبداية تشكيل بيئةٍ أمثل لنضوج وانتشار الكتابات المبرزة لذلك الانتماء عبر التاريخ، خاصة إبراز دور الإسلام في مختلف مراحل تاريخيْها الحديث، والمعاصر، كثورات القرن 19، والحركة الوطنية، وثورة التحرير...، مصداقًا لذلك الانتماء وجسرًا لتواصله. ثم جاء انهيار الأنظمة الشمولية في شرق أوروبا ليعمّق تلك التطورات.

وأخيرًا، جاءت أحداث التسعينيات الدامية، وتحوّل السلطة إلى "التحديثيّين العقائديّين"، الذين أوحوْا بتثمين ماضي الجزائر الأمازيغي، لكبح أو موازنة المدّ الإسلامي، وإبراز استقلال المغرب الكبير عن الشرق الأوسط، وتنوّعه الثقافي النابع من تفاعله مع البحر المتوسط[1]، وتُطلِقَ الأقلامَ والألسنة، وتجذِّرَ المواقف الثقافية لمختلف الأطراف المتصارعة على أصول الهوية الجزائرية، وبالتالي على طبيعتها وخياراتها وانتماءاتها المستقبلية، التي تلوّنت بها الكتابات التاريخية الجديدة.

وعليه؛ نلاحظ مرور الاسطوغرافيا الجزائرية بعد الاستقلال بمراحل ثلاث، هي:

أ-مرحلة هيمنة النزعة الوطنية 1962-1975:

أثّر فيها التوجيه والتأطير الحكومي من خلال قسم التاريخ بجامعة الجزائر، الذي كان تابعًا لدائرة العلوم الاجتماعية بكلية الآداب، ثم دائرة التاريخ التابعة لمعهد العلوم الاجتماعية بنفس الجامعة، فقسمي التاريخ بجامعتي قسنطينة ووهران[2]، ومراكز البحث، والدوريات الرسمية وشبه الرسمية المتخصّصة، والدوريات المهتمة بالتاريخ، سندَته أجواءٌ ثورية

[1] يلاحظ ذلك خصوصا في بعض كتب التاريخ المدرسية الجديدة آنذاك.

[2] ذلك قبل تأسيس معاهد التاريخ، وأوّلها معهد التاريخ بجامعة الجزائر بمرسوم 209/ 84 في 18 أوت 1984.

واحتياجاتُ مجتمعٍ ودولةٍ وليديْن، يسعيان إلى قطيعة مع الماضي وبناء مستقبل "تقدمي وسيادي".

أما مراكز البحث فأهمها (حتى التسعينيات)[1]:

- مركز البحوث الأنثروبولوجية وما قبل التاريخية والإثنوغرافية (C.R.A.P.E.)، الذي أُنشئ عام 1964 لخلافة "المركز الجزائري للبحوث الأنثروبولوجية وما قبل التاريخية والإثنوغرافية" (C.A.R.A.P.E.) الذي تأسس عام 1955.

- المركز الوطني للدراسات التاريخية (C.N.E.H)، 1971، تحت وصاية رئاسة الجمهورية، ثم وزارة الثقافة، الذي احتوى مركز البحوث الأنثروبولوجية CRAPE سنة 1984. ثم ظهر لاحقًا:

-المركز الوطني للبحث في عصور ما قبل التاريخ والأنثروبولوجيا (علم الإنسان) والتاريخ (.C.N.R.P.A.H)، 1993، تحت وصاية وزارة الثقافة، الذي خلف المركز الوطني للدراسات التاريخية.

- المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954 (C.N.E.R.M.N.R.54)، 1995، التابع لوزارة المجاهدين.

ولم تنشئ وزارة التعليم العالي أيّ مركز متخصّص في البحث التاريخي، رغم أن بعض المؤسسات التابعة لها (منذ الثمانينيات) كمركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (C.R.A.S.C) بوهران، ومركز البحث في الاقتصاد التطبيقي والتنمية (.C.R.E.A.D)، والديوان الوطني للبحث العلمي (O.N.R.S) (المنحلّ عام 1984) كان لها اهتمام بالتاريخ.

---

[1] نذكر مراكز البحث، والدوريات المتخصصة في التاريخ، مع الدوريات المهتمّة به في المتن بدل الهامش لطولها وأهميتهما.

بينما تمثلت الدوريات المتخصّصة في: "مجلة تاريخ وحضارة المغـرب"[1] (باللغتين)، التي أصدرت منها الجمعية التاريخية الجزائريـة 13 عـددا مـا بـين 1966- 1976؛ ومجلـة Archives nationales (الأرشـيف الـوطني) (بالفرنسية)، إصدار مؤسسة الأرشيف الوطني، 10 أعـداد: 1973-1981؛ و"مجلة التاريخ"، إصدار المركز الوطني للدراسـات التاريخيـة، 25 عـددا: 75-1992، (باللغتين، مع تفوّق العربية)؛ و"مجلـة الدراسـات التاريخيـة"، إصـدار معهد التاريخ بجامعة الجزائر، 9 أعداد: 86-1995. وبلغـت مـن الضـعف الذي يُرثى له أنّ معدّل صدور "مجلة الدراسات التاريخية" كان عددًا واحـدا في السنة، وأن "مجلة تاريخ وحضـارة المغـرب" أصـدرت العـددين 6-7 مـثلا في كراس لم يتجاوز 128 صفحة.

وأما الدوريات المهتمـة بالتـاريخ فأهمهـا: "المجلـة الجزائريـة للعلـوم القانونية والاقتصادية والسياسية"[2] (R.A.S.J.E.P.)، الصادرة (باللغتين) عن كلية، ثم معهد الحقوق بالعاصمة، وهي المجلة التي تعود إلى سنة 1877؛

Bulletin d’archéologie algérienne- (مجلـة الآثـار الجزائريـة) (بالفرنسية)، إصدار وزارة التربية الوطنيـة، ثـم وزارة الإعـلام والثقافـة، 6 أعداد ضخام ما بين 1962 و 1974[3]؛

---

[1] تميزت بمساهمات المؤرخين والأساتذة الفرنسيين المتعـاونين بالجامعـة الجزائريـة، نـذكر مـنهم: Paul-Albert Fevrier ; Gabriel Camps ; Charles-Emanuel Dufoucq ; Charles-Robert Ageron ; Xavier Yacono ; YvoneTurin ; Claude Collot ; Jean-Robert Henry ; René Gallissot ; Jean-Claude Vatin، وغيرهم.

[2] ساهم فيها أساتذة فرنسيون، في مقـدمتهم: Claude Collot ; Jean-Robert Henry ; René Gallissot ; Jean-Claude Vatin, وغيرهم.

[3] عاينتُ منها ستة (6) أعداد، ومنهم من ذكر أنها 10.

-"نقد" (باللغتين، مع غلبة الفرنسية)، عن أكاديميين يساريين، 15 عددا ما بين ديسمبر 1991 و2001؛

-"الأصالة"، ثقافية حضارية، إصدار وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية: 78 عددا، أكثر من 15.000 صفحة، 1391-1400هـ/ 71-1980م؛

-"سيرتا"، مجلة تاريخية واجتماعية، صادرة عن معهد العلوم الاجتماعية بجامعة قسنطينة، 10 أعداد ما بين 1979 و 1984، ثم انقطعت حتى 1998؛

-"إنسانيات" Insaniyat (باللغتين، مع طغيان الفرنسية)، إصدار مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بوهران، 16 عددا حتى 2002؛

- Lybica (ليبيكا) من 1953 إلى 1986، التي أصدرَ المركز الوطني للبحث في عصور ما قبل التاريخ والأنثروبولوجيا والتاريخ (C.N.R.P.A.H.) فهرسًا بمحتويات جميع أعدادها الـ34 عام 1996، كما نشر الأعداد 32-33-34 لسنوات 1984-1985-1986 باللغة العربية في نفس السنة (أي 1996)، قبل أن يصدر العدد 35 من المجلة عام 1998 باللغتين مع هيمنة الفرنسية؛

- Bulletin de la société de géographie et d’archéologie d’Oran (نشرة الجمعية الجغرافية والأركيولوجية لوهران) بالفرنسية: حتى 1988، وقد ظهرت أصلا في 1878؛

- Annales du musée national des antiquités (حوليات المتحف الوطني للآثار) بالفرنسية خصوصًا: 6 أعداد حتى 1997؛

-وهنـــاك "الرؤيـــة"، إصـــدار م.و.د.ب.ح.و.ث.أ.ن. 1954/ وزارة المجاهدين، 3 أعداد، 1996-1997؛

-"الذاكرة"، المتحف الوطني للمجاهد، 5 أعداد، 1994-1998؛

-"المصادر"، عـن م.و.د.ب.ح.و.ث.أ.ن. 1954/ وزارة المجاهـدين، 25 عددا بين 1996-2012؛

-"أول نوفمبر"، المنظمة الوطنية للمجاهدين، 16 عددا بـين 1972-1998؛

-"الثقافـة"، عـن وزارة الثقافـة، الـتي صـدر منهـا في مرحلتهـا الأولى (1971-1987) مئة (100) عدد، خُصّ فيها التاريخ بحيّز معتبر؛

-وحتـى مجلـة "الجـيش"، وزارة الـدفاع، 422 عـددا مـا بـين 1963-1998.

تميزت معظم هذه الدوريات في تقديرنا باطّراد ضعفها[1]، حيث ضمُر حجمها، وتضاءلت أعداد طبعها، وتباعـدت فـترات صـدورها (فكـثيرا مـا غطّى عدد واحد ضامِر سنةً كاملـة مـثلا)، لأسـباب تعكـس قلّـة الاهتمـام بالتاريخ سواء من جانب الـرأي العـام أو المؤسسـات أو المـثقفين، أو حتـى الأكاديميين من المتخصصين وغير المتخصصين. يؤيد ذلك نسبةُ أحد مؤسسي مجلة "نقد": دحو جربال، بقاء دوريته إلى اشتراكات مراكز بحث أوروبية عديدة، بينما لم تتقدّم أية جامعة أو مركز بحث جزائري بطلب اشتراك في الدورية الـتي تُعنى أساسًا بتحولات المجتمع الجزائري على حدّ تعبيره[2].

مالَت أغلب كتابات هذه المرحلة أو اصطبغت بمحاولـة شـرعنة الدولـة الوطنية الوليدة وتأكيد أصالة "الأمة الجزائرية"، بتمجيد الكفـاح الـوطني وثـورة التحريـر، وإبـراز انتمـاء الجزائـر العربـي الإسـلامي، ومكافحـة "التحريـف

[1] كانت "الأصالة" مثلا تصدر كل شهر، ثم كل شهرين، ففصليًّا (ثلاثية) بغير انتظام.

[2] حوار مع يومية الفجر، 28 مارس 2011.

الاستعماري لتاريخ الجزائر"، وبالتفوق الكمـي للكتابـات (الأكاديميـة خاصـة) باللغة الفرنسية في البداية، قبل أن ينحسر ذلك التفوّق بالتدرّج لصالح العربية في المرحلة التالية بالنظر إلى اطّراد تعريب مختلف مراحل التعليم العام[1] (فضـلا عـن التعلـيم الأصـلي المعـرّب بداهـةً)[2]، والعلـوم الاجتماعيـة والإنسـانية والقانونية في الجامعات[3]. ذلـك التعريـب الـذي سـيكون وراء تراجـع مكانـة كُتاب التاريخ بالفرنسية لاحقًا، مما أشار إليه محمد القورصـو مـن جهـل طلبـة التاريخ وعلم الاجتماع الحاليين (2007) لمصطفى لشرف، بينما كان معروفـا لدى أقرانهم في الستينيات وبداية السبعينيات[4]، وربما كـان تـوجّس (لشـرف) من ذلك دافعا له إلى مناهضة التعريب وتصميمه على إلغاء التعليم الأصلي.

---

[1] عرّبت السنة الأولى ابتدائية مثلا سنة 64-1965، والسـنة الثانيـة سـنة 67-1968، وشُـرع في إنشـاء أقسام معربة في المتوسط في 68-1969، وأنشئت أولى الثانويات المعرّبة (عائشة للبنـات؛ وابـن بـاديس، وابن خلدون للبنين) في أواخر السـتينيات ومطلـع السـبعينيات، وكانـت أوّل المـواد المعرّبـة في المرحلـة الثانوية: التاريخ. وقد عرّبت البكالوريا الأدبيـة كلـها سـنة 74-1975، وكـلّ مـن العلميـة والرياضـية بنسبتي 40%، و31% على التوالي ذلك العام. ثم صدر "الأمر الرئاسي المؤسس للمدرسـة الجزائريـة" في 16/ 04/ 1976 بالتعريب مع إلغاء التعليم الأصلي، لكنـه عرقـل بالنسـبة إلى التعريـب في عهـد وزيـر التربية المناوئ للغة العربية مصطفى لشرف، ولم ترفع الحواجز إلا عام 1980.

[2] كان تابعًا لوزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينيـة، قبـل أن يُلغـى علـى عهـد وزيـر التربيـة الوطنيـة مصطفى لشرف عام 1976، بدافع "توحيد التعليم في مدرسة واحدة تكـرّس الأخـلاق الاشـتراكية" كمـا ورد في "أمريّة 1976". وقد انضوى تحته سنة 92-1392هـ/ 72-1973 م: 15.345 تلميـذا وتلميـذة، حسب الأصالة، جمادى الأولى 1392/ جوان 1972، 231.

[3] شرع في تعريب الحقوق مثلا منذ 1965-1966، واتخذت إجراءات جذرية لتعريب التاريخ والفلسـفة منذ 1970، وتقرّر أن تكون كل الكليات والمعاهد الاجتماعية شعبتان (معربة، ومفرنسـة) منـذ 1977. وتعطّل التعريب على عهد الوزير عبد اللطيف رحال (1977-1979) في كافة الفروع، قبل ثم يستأنف مسيرته بعد رحيله، هو ومصطفى لشرف (وزير التربية)، ورضا مالك (وزير الإعلام والثقافـة) المنـاوئين للعربية.

[4] مصطفى لشرف: المسار والأعمال والمرجع، مصدر سابق، ص 23.

ساهم فيها متخصّصون في التاريخ، وأصحاب تخصصات اجتماعية أخرى كتَب معظمهم بالفرنسية، نذكرهُم للأثر الذي كان لأعمالهم في الاستوغرافيا الجزائرية المعاصرة. على أنّ تباينَ انتماءاتِ ذويها من الناحية الإيديولوجية، أدت إلى تغليب هذا الجانب أو ذاك مما ذكرناه أو طبَعَها بطابع خاصّ، كأعمال محمد شريف ساحلي، ومصطفى لشرف، ومحي الدين جندر، ومحمد لبجاوي، وعمار حمداني[1]... ممّن كانوا أقرب إلى تعدّد الاختصاصات باللغة الفرنسية، ذات النفَس اليساري، وأبو القاسم سعد الله (خاصة الجزء الثاني من الحركة الوطنية الجزائرية 1900-1930 سنة 1969)[2]، وتوفيق المدني (خاصة مساهماته في الصحف والمجلات)، وعبد الحميد حاجيات[3] (أبو حمو موسى، 1974)، وموسى لقبال (المغرب الإسلامي، 1969)، ورشيد بورويبة (الفن الإسلامي في الجزائر، 1973؛ كتابان حول عبد المؤمن بن علي، وابن تومرت، 1974)، ومحمد الصغير غانم (التوسع الفينيقي في غربي البحر المتوسط، 1972)..بالعربية، ذات المنحى الإصلاحي أو التأصيلي غالبًا، وعلي مراد، خاصة في أطروحته المعلمية Le Réformisme musulman algérien de 1925 à 1940 (1967)، دون إهمال بعض العصاميين كالمهدي البوعبدلّي (30 مقالة؛ تحقيق دليل الحيران للزياني، 1972؛ تحقيق الثغر الجُماني في ابتسام الثغر الوهراني للراشدي، 1973)، وعبد الرحمان الجيلالي (تاريخ المدن الثلاث الجزائر-المدية-مليانة (مشترك)، 1972)، ومحمد الصالح الصديق (العقيد عميروش، 1964)، ومحمد علي دبوز (مثلا: تاريخ المغرب الكبير،

---

[1] ذكرنا أعمالهم آنفا، فلا نعيد، إلا الأخير فله خصوصا: Krim Belkacem, le lion du djebel- 1973 (كريم بلقاسم، أسد الجبل). بينما وُجد مِن كُتاب الفرنسية ذوو ميولٍ ليبرالية كعبد الحميد بن آشنهو صاحب "دخول الأتراك العثمانيين إلى الجزائر" 1972.

[2] سبق ذكر أعماله.

[3] نذكر عيّنات دالّة على الاتجاه من الأعمال فقط، مع سنة النشر.

3 أجزاء، 1963؛ أعلام الإصلاح في الجزائـر، 4 أجـزاء، 1974؛ 1976)، الذين أسهموا في هذه المرحلة والتي تلتْها في التأليف والتأصيل والتحقيق.

وهناك إرهاصات محمد العربي الـزبيري (مقاومـة الجنـوب للاحـتلال الفرنسي، 1972؛ تحقيق وتعريب "المرآة" لحمـدان خوجـة، 1972؛ مـذكرات أحمد باي وحمدان خوجة وبوضربة، 1973)، ويحيـى بـوعزيز (دور المقرانـي والحـداد في ثـورة 1871= 1971)، وعبـد الحميـد زوزو (دور المهـاجرين الجزائريين بفرنسا في الحركة الوطنية الجزائرية بـين الحـربين، 1974)، وسـام منوّر (الأمير عبد القادر)، ذات الطابع الوطني، وغيرهم.

فضلا عن مساهمات بعـض المقـاومين والمـثقفين، كالشـيوعيين: عبـد الحميـد بـن زيـن (le Camp, Paris, 1962 ; Journal de marche, Alger, 1965)، وشـباح المكـي (Mémoires d'un combattant des Aurès, 1987)، والشيوعي السابق عمار أوزقان (le Meilleur combat, Paris, 1962)؛ ومـذكرات مالـك بـن نـبي "شـاهد القـرن" (1965)، وكـذا كتابات أمثال مولود قاسم نايت بلقاسم، وعبد الله شريّط، ومحمد الميلي.

ب- مرحلـة التحـولات الكميـة والنوعيـة وبـزوغ تـاريخ نقـدي 1975-1988: ميّزها:

– استمرار النزعة الوطنية الظاهرة، التي كان للمتخصّصين في التـاريخ القديم كالبشير شـنيتي ومحمـد الصـغير غـانم[1] دور في اطّرادهـا، خاصـة وأنّ كتاباتهم تندرج في نظرنا في إطار توجّه وطني عقلاني، حيث سعى الأوّل إلى إبراز الأهمية الجغرافية للمغرب القديم التي أهّلته لأن يكون منطقـة تجـاذب بين القوى المتوسطية، ودور هـذه القـوى في إحبـاط تحقّـق الوحـدة الوطنيـة الشاملة، وجهود ووسائل الرومان في "روْمنة" بـلاد المغـرب، ومـا تعـرّض لـه

[1] ننوه بهم هنا لما لاحظناه من قلّة العناية بأعمالهم مقارنة بغيرهم.

السكان من اضطهاد واستغلال وتهميش، ومقاومة هؤلاء لكل ذلك، كما نستشف من أهم أعماله: "التغيرات الاقتصادية والاجتماعية في المغرب أثناء الاحتلال الروماني ودورها في أحداث القرن الرابع ميلادي" دكتوراه الطور الثالث-1984؛ "سياسة الرومنة في بلاد المغرب من سقوط الدولة القرطاجية إلى سقوط موريطانيا 146 ق.م.-40 م."- 1985[1].

بينما عمل الثاني على ردّ الدّس التاريخي والتزييف الاستعماري للمنظومة التاريخية الجزائرية، التي كانت مسخّرة-كما قال- لترسيخ الإيديولوجيا الاستعمارية من خلال تركيزه على أصالة الجزائر الحضارية، وإبراز قيمة منجزاتها الحضارية القديمة ومقاومتها للاحتلال الروماني؛ كقواعد تسند هذه الأصالة، كما يستشفّ من أعماله كـ"التوسع الفينيقي في البحر المتوسط"- 1978، و"معالم التواجد الفينيقي البوني في الجزائر"- 1982.

على أنّ بعض المتخصّصين في التاريخ القديم مالوا إلى إبراز الأبعاد الأمازيغية من التاريخ والشخصية الجزائرية، كمحمد الهادي حارش في "التطور السياسي والاقتصادي في نوميديا 203-46 ق.م.": 1984، وأعمال أخرى في المرحلة التالية.

كذلك أصدر أبو القاسم سعد الله الجزء الثالث من الحركة الوطنية الجزائرية (1975)، والجزأين الأول (1976)، والثاني (1986) من أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر[2]، وبعض مترجماته مثل "الجزائر وأوروبا" لـ"جون ب. وولف" (John B. Wolf) (1986).

فضلاً عن أعمال معلمية أخرى كالتأليف الجماعي: "الجزائر في التاريخ" الصادر سنة 1984 بمناسبة الذكرى الثلاثين لاندلاع ثورة فاتح نوفمبر

---

[1] هاتان سنتا النشر، (1984) تاريخ الطبعة الأولى للكتاب الأول، و (1985) لطبعة الكتاب الثاني الثانية.

[2] ستغدو 5 أجزاء بصدور الثالث (1990)، والرابع (1996)، والخامس (2005).

1954 من 4 أجزاء: 1. "الجزائر منذ نشأة الحضارة، عصور ما قبل التاريخ وفجر التاريخ" لمحمد الطاهر عدواني، 2. "الجزائر في القديم"، 3. "العهد الإسلامي من الفتح إلى العهد العثماني": رشيد بورويبة، ولقبال، وعبد الحميد حاجيات، وعطاء الله دهينة، ومحمد بلقراد، 4. "العهد العثماني": سعيدوني والبوعبدلّي.

- الاهتمام بأصول الثورة الجزائرية، وببعض الوجوه المغيّبة كمصالي، وبعض القضايا والجوانب الثانوية أو الهامشية، كما يظهر في أعمال محمد حربي، ومحفوظ قداش[1]، والمتخصّص في الصحافة زهير إحدادن (Histoire de la presse indigène en Algérie-1983)، وعلي هارون (La 7e Wilaya, histoire de la fédération de France du FLN- 1986)، وغيرهم.

- بروز الأعمال المتعلقة بالفترة الاستعمارية، بما فيها المقاومة- خاصة في الكتابات بالفرنسية، كأعمال الأنثروبولوجي والمؤرخ محفوظ بنون (El Akbia[2], un siècle d'histoire algérienne (1875-1975)-1978)، ويحياوي-مرابط فضيلة (Roman et société coloniale dans l'Algérie de l'entre-deux-guerres)، وطالب بن دياب (le Congrès musulman algérien 1935-1938; Chronologie des faits et mouvements sociaux et politiques en Algérie 1830-1954 ; Ecrire l'histoire- 1981)، ورضوان عيناد ثابت (le 8 mai 1945 en Algérie- 1987)، ومحفوظ قداش وجيلالي صاري (مشترك) (l'Algérie dans l'histoire من 5 أجزاء تستعرض تاريخ الجزائر منذ أقدم العصور إلى 1954، وعمار حمداني (la Vérité sur l'expédition d'Alger-1989)،

[1] سبق ذكر أهم أعمالهما.

[2] هكذا كتبت بالفرنسية، وهي مسقط رأسه ما بين ميلة والميلية.

وعبد الحميد زوزو (مراسلات الأمير عبد القادر مع الجنرال دي ميشل- 1983؛ نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1900= 1981؛ ثورة بوعمامة، ج 2- 1983؛ ثورة الأوراس سنة 1879= 1986)، وجيلالي صاري (L'Insurrection de 1881-1882=1981 ; Le Désastre démographique- 1982 ; L'Emergence de l'intelligentsia algérienne 1850-1950=1985)، وإبراهيم مياسي (توسع الاستعمار الفرنسي في الجنوب الغربي الجزائري 1881-1912= 1987)، وخديجة بقطاش (الحركة التبشيرية الفرنسية في الجزائر 1830-1871= 1977)، وغيرها.

- بروز المواقف المتأثرة بالحركة الإصلاحية في التركيز على العناصر المعبّرة عن انتماء الجزائر إلى الحضارة العربية الإسلامية، الذي قد يلتبس بشيء من الوطنية، وبعث المصادر العربية التاريخية والأدبية. منها أعمال إبراهيم فخار (وسيطي كتب بالفرنسية)، وإسماعيل العربي في مترجَماته على وجه الخصوص، وناصر الدين سعيدوني (دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، العهد العثماني- 1983؛ ورقات جزائرية- 2009، الذي نشرت معظم بحوثه في هذه المرحلة؛ الجزائر منطلقات وآفاق- 2000، الذي نشرت كثير من مقالاته في هذه المرحلة أيضا)، ومولاي بلحميسي (تاريخ بعض المدن: مستغانم- مازونة-الجزائر؛ الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني- 1979؛ les Captifs algériens et l'Europe chrétienne 1518-1860= 1988)، وموسى لقبال (دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن 5هـ/ 11 م- 1979؛ الحياة اليومية في مجتمع المدينة الإسلامية)، ومرمول محمد الصالح (السياسة الداخلية للخلافة الفاطمية في بلاد المغرب الإسلامي- 1976)، وجمال قنان (قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر- 1983؛ نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر

الحديث 1500-1830= 1987؛ نصوص سياسية جزائرية في القرن التاسع عشر 1830-1917= 1987)، وسعد الله (مثلا: تاريخ الجزائر الثقافي في جزأين- 1981)، وصالح بن قربة (المسكوكات المغربية من الفتح الإسلامي إلى سقوط دولة بني حماد- 1986)، وحتى عبد العزيز فيلالي (العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب- 1982)، وعبد القادر زبادية في أعماله عن الإسلام والعربية في إفريقيا، والمؤرخ-الجغرافي جيلالي صاري (les Villes de l'Algérie précoloniale : Nédroma, Mazouna, Kalaa-1977)، ويحيى بوعزيز (تلمسان عاصمة المغرب الأوسط-1985)، وبعض العصاميين كعبد الرحمان الجيلالي (محمد بن أبي شنب- 1983)، ورابح بونار (المغرب العربي، تاريخه وثقافته – 1981)، وسليمان داود بن يوسف (حلقات من تاريخ المغرب الإسلامي- 1983)، ومولود قاسم (شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل 1830= 1983)، وغيرهم.

- تقدّم الاهتمام بالمقاومات والانتفاضات المسلحة في القرن التاسع عشر وبثورة نوفمبر 1954، كما تبرز في أعمال محمد العربي الزبيري (الكفاح المسلح في عهد الأمير عبد القادر- 1982؛ الثورة في عامها الأول- 1984)، ويحيى بوعزيز (ثورات الجزائر في القرنين 19 و 20- 1980؛ كفاح الجزائر من خلال الوثائق- 1986)، وإسماعيل العربي (المقاومة الجزائرية تحت لواء الأمير عبد القادر- 1984)، وعمار هلال (نشاط الطلبة الجزائريين إبان ثورة نوفمبر 1954= 1986)، ومساهمات محمد تقية، وسليمان الشيخ، وغيرهم ممن سبق ذكرهم.

- صدور مذكرات عدد من الزعماء والمناضلين في الخارج أساسا- خاصة فرنسا- كبن بلّه (1981)، ومصالي (1982)، وآيت أحمد (Mémoires d'un combattant, La guerre et l'après guerre

(1983 =1942-1952 ، وفرحــات عبــاس، ومحمــد بوضــياف، وتــامي مجبر (Journal d'un condamné à mort- 1981)؛ وياسـف سـعدي (la Bataille d'Alger-1984)، والشيوعي بن علـي بـوخرط (le Soufle du Dhahra-1986)، وغيرهم ممن طرحوا وجهات نظر مختلفة، كشفت جوانـب كانت غامضة، أو عدّلت رؤى موجَّهة، أو ألقت أضواء علـى قضـايا شـائكة، وغذّت مناقشات.

- التفوق الكمي للعربية على الفرنسية[1].

ج- مرحلة الانفتاح 1988-1998/ نقد ومراجعة وتنظير:

شهدت التسعينيات وما بعدها طفرةً نوعية في الإنتاج التاريخي، أطلقَـهُ إعادةُ النظر في الأسـس الدسـتورية الحاكمـة بعـد حـوادث أكتـوبر 1988، واتساع قاعدة المشتغلين بالتاريخ، والتحـرّر النسـبيّ لقطـاع النشـر، وانتشـار أقسام ومعاهد التاريخ إلى المزيد من الجامعات والمراكز الجامعية[2] بعدما كانت محصورة في الجزائر أولاً، ثم قسنطينة ووهران، وصدور المزيد من الـدوريات المتخصصة أو المهتمّة بالتاريخ، وتأسيس الجمعيات ذات الصـلة بأحـداثٍ أو شخصيات تاريخيـة[3]، وتـدفّق المـذكّرات، وأحـداثُها المأسـاوية الـتي أوْحـتْ بالكثير من الأفكار والأفكار المضادة.

---

[1] راجع في ذلك مثلا: Hassan Remaoun, « Les Historiens algériens issue du mouvement national », in Insaniyat, nos. 25-26, juillet-décembre 2004; « Les Pratiques historiques dans l'Algérie post-indépendante et leurs relations historiographiques coloniales et nationaliste », in Savoirs historiques au Maghreb, Editions CRASC, Oran, 2006 .

[2] قارب العشرين قسمًا ومعهدا عام 2006، وشمل أكثر من نصف الجامعات والمراكز الجامعيـة عام 2012.

[3] نذكر منها: جمعية 8 مـاي 1945- جمعيـة أول نـوفمبر 1954- جمعيـة 11 ديسـمبر 1960- جمعية الأمير عبد القادر- جمعية المقراني، إلخ..

تميزت أعمال المرحلة ببعض محاولات تقييم وتنظير، شأن سعيدوني (الجزائر منطلقات وآفاق– 2000[1]، وبعض المقالات المجموعة لاحقا في كتابه ورقات جزائرية؛ دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني–2008)، وجمال قنان (قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر–1993)، ودراسة العلاقة بين الدين والسياسة، كعمر كارليي Omar Carlier (Nation et Djihad-1995)، وقيمة المواريث الإسلامية، والعربية، والأمازيغية، خاصة سعد الله الذي كان منكبًّا في هذه المرحلة على أعمال ضخمة في هذا الإطار[2]، وآخرين كناصر الدين سعيدوني (من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي)، وسالم شاكر (Berbères d'aujourd'hui- 1989)، ومحمد أرزقي فراد (في "القوى المغربية في الأندلس خلال عهد ملوك الطوائف: القرن 5 هـ/ 11م": 1991)، وبعض العصاميين البارزين، كمولود قايد (Les Berbères dans l'histoire- 1990)، وعلاقات تلك المواريث بالحركة الوطنية والحداثة؛ خاصة علاقة الحركة الوطنية بالإسلام، وقضايا المرأة (مثلا جميلة عمران les Femmes algériennes dans la Guerre-1991)، والتنوّع الحضاري والثقافي في التكوّن التاريخي الجزائري (مثلا طاهر أوصدّيق: Histoire de la Berbèrie et ses personnages historiques)، وغيرهم.

نذكر هنا أيضا مساهمات أساتذة التاريخ القديم، الذين تندرج معظم أعمالهم في إطار التأصيل الحضاري والوطني، كـ"أضواء على تاريخ الجزائر

---

[1] كتبت معظم مقالاته ونشرت بعد 1988. من عناوينها الدالة: "قراءة خلدونية في الواقع الجزائري" بعد حوادث أكتوبر 1988؛ "حول تدريس التاريخ في الجامعة الجزائرية وواقع البحث التاريخي بالجزائر" 1993؛ "من أجل تطوير فرق البحث بالجامعة الجزائرية" 1995.

[2] ستصدر لاحقًا، في مقدمتها تاريخ الجزائر الثقافي بأجزائه التسعة (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998)، فالعاشر (نفس الدار، 2007). وكذلك بحوث في التاريخ العربي الإسلامي (2002)، الذي ألفه إبان اشتغاله بجامعة آل البيت الأردنية، وغيرها.

القديم"-1995، و"الجزائر في ظل الاحتلال الروماني"-1999 للبشير شنيتي، و"المملكة النوميدية والحضارة البونية"- 1998، و"مقالات وآراء في تاريخ الجزائر القديم" لمحمد الصغير غانم، و"سالستوس (86-35 ق.م.) وكتابه حرب يوغرطة Bellum Jugurthinum"- 1992، للعربي عقون، الذين مالوا إلى الوطنية. بينما مال آخرون كمحمد الهادي حارش إلى الأمازيغية المعتدلة كما في ترجمة كتابي "حرب إفريقيا 47-46 ق.م." لجندي روماني مجهول عام 1991، فـ"حرب يوغرطة" لسالوست Salluste- 1992، و"دراسات ونصوص في تاريخ الجزائر وبلدان المغرب في العصور القديمة"- 1993، و"نوميديا من اعتلاء مسينيسا العرش إلى وفاة يوبا الأول 203-46 ق.م.،" و"دراسات ونصوص في تاريخ الجزائر وبلدان المغرب في العصور القديمة": 1993، وغيرهم.

كما تميزت هذه المرحلة بنشر شهادات، أو مذكراتِ أمثالِ سعد دحلب[1]، وابن يوسف بن خدة[2]، ورضا مالك[3]، وعلي كافي[4]، والشيخ خير الدين[5]، ومحمد حربي (المذكورة آنفا)، والمحامين: علي هارون[6]، ومبروك بلحسين، وصادق هجرس، وقدماء حزب الشعب، كمحمد قنانش[7]، وبعض عامة المقاومين/ المجاهدين، كمزياني مداني لويزة[8]، وغيرهم. على أنّ معظمها كان جزئيًّا.

---

[1] Mission accomplie. Edition Dahlab, Alger, 1990.

[2] Les Origines du 1er novembre 1954. Ed. Dahleb, Alger, 1986.

[3] L'Algérie à Evian, Histoire de négociations secrètes 56-1962.

[4] Mémoires (1946-1962). Casbah édition, Alger, 2004.

[5] مذكرات الشيخ خير الدين، الجزائر، 1992.

[6] La 7e Wilaya, histoire de la fédération de France du FLN. Seuil, Paris, 1986 ; L'été de la discorde, Algérie 1962. Casbah, Alger, 2000.

[7] مثلا: المسيرة الوطنية وأحداث 8 مايو 1945. منشورات دحلب، الجزائر، 1998.

[8] مذكرات امرأة عاشت الثورة- 1996.

وكذا تأريخ شخصيات وأحداث مغيّبة أو مثيرة للجدل أو الخلاف، أفرزت مساجلات حامية حول عبان، وبوضياف، ومصالي، وعباس..، و"الأزمة البربرية 1949"، وأصول فاتح نوفمبر 1954، و"مجزرة ملوزة" 1957، واتفاقيات إيفيان، وأزمة صائفة 1962، والأصالة والمعاصرة قبل وبعد 1962، وموضوع الأمازيغية، شأن أعمال الصحفي محمد عباس الذي أثرى المكتبة التاريخية الجزائرية بعشرات الشهادات التي جمعها منذ 1973 بشكل متراخٍ، وبدقة واطّراد منذ 1984 (ثوار عظماء- 1991؛ رواد الوطنية- 1992..[1])، وآرائه وتقييماته للأحداث ومواقف وأدوار الفاعلين؛ ومساهمات أمثال زهير إحدادن، والصحفي عمار بلخوجة في الصحف والمجلات باللغة الفرنسية، وأعمال صاعدين آخرين من أمثال محمد الأمين بلغيث، ومولود عويمر، ودحو جربال، التي ستجمع في مرحلة تالية[2].

واطّردت الكتابات المعبّرة عن الانتماء العربي الإسلامي، كأعمال عمار هلال، التي نضيف إليها "العلماء الجزائريون في البلدان العربية الإسلامية فيما بين القرنيين التاسع والعشرين الميلاديين 3/ 14 هـ"- 1993، ويحيى بوعزيز في "أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة"-1995، فضلا عن صاعدين كالعربي معريش في "المغرب الأقصى في عهد السلطان الحسن الأول 1873-1894"= 1989، وخالد علال كبير في "الحركة الحنبلية وأثرها في بغداد، ق. 3-5هـ"-1996، وشاوش حباسي في "من مظاهر الروح

---

[1] تلاها: فرسان الحرية- 2001؛ نداء الحق- 2003؛ مثقفون في ركاب الثورة- 2004؛ دوغول والجزائر- 2007، وغيرها. كلها من إصدار دار هومة.

[2] مثلا: شخصيات ومواقف تاريخية- 2002 (مقالات منشورة ما بين 1975 و 2001) لزهير إحدادن؛ Ali el Hammami et la montée du nationalisme algérien- 1991 ; En épiant l'histoire- 2011، لعمار بلخوجة، تدور حول كفاح الجزائر التحرري، والحركة الوطنية، ومفاهيم الاتحاد والتحرر، ونقد بعض الأطروحات "المحافظة"؛ وتاريخ الجزائر المعاصر، دراسات ووثائق، للأمين بلغيث- 2009 (دراسات منشورة مابين 1995 و 1999).

الصليبية للاستعمار الفرنسي بالجزائر 1830-1962"- 1998، والغالي غربي "دراسات في تاريخ الدولة العثمانية والمشرق" -1996، ومولود عويمر الذي دفعه وجوده بباريس إلى تناول "قضايا المغرب العربي من خلال جريدة le Populaire"- 1993، و"السياسة الاستعمارية في المستعمرات الفرنسية"- 1998، ذات الأبعاد الوطنية والمغاربية أيضا.

واتصلت الكتابة حول الثورة الجزائرية من جانب طيْفٍ واسع من الكتاب المتخصصين وغير المتخصصين، كعبد الكريم حساني في "أمواج الخفاء"- 1995، والحقوقي محمد قنطاري في "l'Organisation politico-administrative de la révolution algérienne- 1994"، وأستاذ الفلسفة عبد الله شريط في "الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية"- 1995، والإعلامي أحمد حمدي في "الثورة الجزائرية والإعلام"- ط2، 1995، والعصامي الموسوعي محمد الصالح الصديق في "صفحات من تاريخ جهاد الجزائر"- 1988؛ "عملية العصفور الأزرق"- 1990، وغيرهم.

وارتفع الحظر عن الكتابات النقدية والتقويمية، فنشرت أعمالٌ فرنسية وأعمالٌ لمؤرخين جزائريين معارضين كانت ممنوعة، كأعمال حربي.

لا تفوتنا الإشارة إلى نُجوم ظاهرة جديدة، تتمثل في مساهمات بعض المثقفين المحلّيين والصحفيين وقدامى المعلّمين.. في التاريخ المحلي، كتأريخ بعض المدن والأقاليم وأبطالها[1]، كمحمد الطاهر عزوي، ومحمود الواعي بالنسبة للأوراس (مثلا "تاريخ الأوراس 1837-1954"= 1989)، ويوسف بن بكير الحاج سعيد بالنسبة لمزاب (تاريخ بني مزاب- 1411/ 1991)، ومحمد حاج صادق (مليانة ووليّها سيدي أحمد بن يوسف- 1989)، ويوسف بنوجيت (la Kalaa des Beni Abbas au 16 siècle-

[1] قد يعود ذلك جزئيا إلى الإحباطات الناجمة عن فشل جهود التنمية ومحاولات النهوض والإصلاح.

(Alger, Histoire d'une capitale- 1993)، والعربـي إيشـبودان (Annaba, 25 siècles de vie quotidienne et de luttes- 1983)، وحسن دردور (1996)، ومحمد صغير فـرج (Histoire de Tizi-Ouzou et sa région, 1998)، وغيرهم.

ويعتقد بعض المؤرخين أنه رغم استخدام السلطة الجزائرية للتاريخ، إلا أنها لم تكن تراه ضرورة وطنية، وإنما يتعاملون معه كوسيلة إقناع وتوجيه لتأييد مبادراتهم وتعزيز وجهة نظرهم[1]، وذلك لتناقض منطقه الأصالي والنضالي مع منطق السلطة التطبيعي مع فرنسا وماضيها الاستعماري، ودفاعها عن الأمر الواقع الثقافي التعددي، "فأصبح هناك ميلٌ عام يطبع الثقافة الجزائرية، يتمثل في نسيان الماضي، ولو برفع شعار العلمية والمعاصَرة والتقدم...وهذا ما جعل دعاة هذا الاعتقاد وأغلبهم من ذوي الثقافة اليسارية في نسختها الفرنسية يخافون التاريخ، ويحاولون تجاوزه ولو بإلغاء ذاكرة الشعب الجزائري وطمس ما تحمله تلك الذاكرة من آمال وتصورات وطموحات"[2].

---

[1] ناصر الدين سعيدوني، ورقات جزائرية، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني (دار البصائر، الجزائر، 2008)، ص 23.

[2] نفسه، ص 24.

الباب الثاني

بعض مواضيع التدافع الثقافي في الاسطوغرافيا الجزائرية

1962-1998

الفصل الثالث: الموقف من الأمازيغية

1. أصول البربر/ الأمازيغ
2. مواقف المؤرخين الجزائريين من الأمازيغية

الفصل الرابع: الفتح الإسلامي

1. فتح العرب للمغرب وظهور المغرب الإسلامي
2. الاستشراق الفرنسي: نظرات ومقاربات جديدة
3. أصل المراجعات: "أسلمة المغرب العنيفة" في كتابات القرن 19 الفرنسية
4. مواقف المؤرخين الجزائريين

الفصل الخامس: العروبة والتعريب/ الهجرة الهلالية الكبرى وآثارها نموذجا

1. الهلاليون وبنو سُلَيْم
2. نظرة جديدة ناقدة
3. الكتابات العربية بين الوصف والدفاع عن الهلاليين
4. مواقف المؤرخين الجزائريين

الفصل السادس: تقييم دور الحركة الإصلاحية المعاصرة

1. الحركة الإصلاحية الإسلامية الجزائرية المعاصرة
2. النظرة الفرنسية
3. مواقف المؤرخين الجزائريين

الفصل الثالث

الموقف من الأمازيغية كتاريخ وثقافة

1. أصول البربر/ الأمازيغ

2. مواقف المؤرخين الجزائريين من الأمازيغية/ نماذج

أ- تثمين الأمازيغية: مولود قايد

ب- أُباة المراجعة: سعد الله

ج- أصحاب الموقف التوفيقي:

* "التاريخ هو سجلٌّ لما يراه عصرٌ من العصور يستحقُّ التسجيل في عصرٍ آخر". جوزف بوركهارت J. Burckhardt (1818-1897)، مؤرخ سويسري، رائد التاريخ الثقافي

* المؤرخ كصياد السمك؛ إنه يختار الجهة التي يتصيّد فيها، ونوعَ العدّة التي يستخدمها، وهذان العاملان بالطبع يتقرّران حسب نوع السمكة التي يريد اصطيادَها". إدوار كارE. Carr (1892-1982)، مؤرخ بريطاني معاصر

1. أصول البربر/ الأمازيغ

رأينا كيف اجتهد الفرنسيون في نسبة سكان المغرب القدامى إلى أصول غربية أو محلية، مستبعدين انتماءهم إلى الشرق، حيث شرعوا مبكرا في البحث عن تلك الجذور المدّعاة، مهتمين بجمع النقوش الليبية منذ 1837، داعين إلى "الاهتمام بالجنس البربري المثابر السامي، وغير المتعصّب، الذي أهملتهُ الدراسات الفرنسية السابقة" [1] كما كتب أحدهم عام 1875. وردّد كُتّابهم نسبةَ البربر إلى أصولٍ شمالية سِلتية لا علاقة لها بالعرب، مُشيدِين بأبطالهم، كالكاهنة التي أشبعتها إحدى الكاتبات مدحًا بقولها: "دهية: شجاعة- ذكية- حيوية- بليغة-كريمة-متفانية...ملهِمة كسيلة...رمز يقظة الشعور الوطني، والتعلق البربري العنيد بالحرية" [2]، فلا نعود إليه. كما توقفنا عند ردّ المؤرخين الإصلاحيين والوطنيين عليهم بعكس ذلك، مما تكثّفه عبارةُ أحدِ المتخصصين: "ما كتبه المؤرخون الفرنسيون عن تاريخ الجزائر القديم على كثرته وتنوعه، موغلٌ في التعمّق إلى حدّ الغموض، أو مسهَب إلى درجة الملل بالنسبة إلى القارئ العادي، فضلا عن كونه لا يخلو من شُحن

---

[1] Henri Fournel, les Berbères. Étude sur la conquête de l'Afrique par les Arabes, d'après les textes arabes imprimés (Paris, 1875 ; 1881), T. 2, p. II.

[2] Mathéa Gaudry :la Femme Chaouia de l'Aurès, Etude de sociologie berbère, 1929, p. 12.

إيديولوجية"[1]، شافعًا ذلك بتأكيد الصلات البشرية القديمة بين المشرق والمغرب[2]، تمامًا كما نسب إبراهيم مياسي البربر إلى أصول كنعانية[3]؛ بينما كاد محمد صغير غانم أن ينسبهم إلى العروبة[4].

و"البربر" هو الاسم الذي أطلقه الرومان على سكان بلاد المغرب القديم، الذي يلي مصر غربًا حتى ساحل المحيط الأطلسي. وقد عُرف المغرب أولاً عمومًا باسم "أفريكا"، الذي أطلقه الإغريق على المنطقة الممتدة من غرب مصر إلى المحيط، وهم أخذوه عن الفينيقيين، الذين سمّوْا أهلَ البلاد الذين عاشوا حول مدينتهم "أوتيكا" Uteca: الـ"أفري"، ومعناه: السُّمر، أو الكهف، أو سكان الكهوف. ثم استخدم الرومان ذلك اللفظ بصيغة "إفريقيا البروقنصلية" Africa proconsularis (تونس)، و"إفريقيا الجديدة" Africa Nova (نوميديا). واتسع مدلول إفريقيا في العصر البيزنطي، فأطلق على كلِّ ما حكمَ البيزنطيون من برقة إلى طنجة[5]. أما "الأمازيغ/ إيمازيغن"، أي "الرجال الأحرار" فهي التسمية التي ارتضاها ذلك الشعب المغربي لنفسه.

وذهب ستيفان غزال[6] إلى أن أصل كلمة بربر": لفظ (Barbari) اللاتيني الذي كان الأفارقة اللاتينيون يطلقونه على "الأهالي، ومعناه: غير المتحضر. ولا عجب؛ فقد وصف "سالوست" سكان إفريقيا الأوائل من

---

[1] محمد البشير شنيتي، أضواء على تاريخ الجزائر القديم، بحوث ودراسات (دار الحكمة، الجزائر، 2003)، ص 3.

[2] نفسه، ص 135.

[3] إبراهيم مياسي، "من تاريخ وادي سوف"، مجلة الثقافة، عدد 113، 1996، ص 202.

[4] أنظر محمد صغير غانم، "ملاحظات عامة حول إعادة كتابة تاريخ الجزائر القديم"، سيرتا، عدد 8-9، 1984، ص ص 158-164.

[5] حسين مؤنس، فتح العرب للمغرب، مرجع سابق، ص ص 1-2.

[6] سجلنا أمثال هذه الأعلام باللاتينية مرارا.

الجيتول والليبيين بأنهم "أناس غلاظ متوحشون، يقتاتون لحومَ الحيوانات والنباتات البرية كالقطعان"[1].

بينما كتب ابن خلدون غير جازم: "ولغتُهم من الرطانة الأعجمية متميزة بنوعها، وهي التي من أجلها اختُصّوا بهذا الاسم؛ يقال أنَّ أفريقش بن قيس بن صيفي من ملوك التبابعة، لمّا غزا المغرب وإفريقية...لمّا رأى هذا الجيل من الناس وسمع رطانتهم ووعى اختلافها وتنوعَها؛ تعجّب من ذلك وقال: ما أكثر بربرتَكُم! فسُمّوا البربر؛ والبربرةُ بلسان العرب هي اختلاط الأصوات غير المفهومة"[2].

وقد أغرَبَ أحدُهم في سعيه إلى نفي الأبعاد السالبة للعبارة، فقال: "إنّ الفاتحين العرب المسلمين لم يفهموا لغة من وجدوهم من أجدادنا الأمازيغ، فقالوا لهم: ما لكم تبربرون هكذا؟"[3].

أما أصلهم؛ فقيل فيه الكثير مما لم يثبت يقينًا، أشهرُه مما يتراوح بين نسبتهم إلى بلاد كنعان (سوريا) كمذهب بعض المؤرخين الرومان، أو شبه جزيرة العرب كقول المؤرخين والجغرافيين الإسلاميين في العصر الوسيط، ممّا نفاه ابن خلدون بقوله: "واعْلم أنّ هذه المذاهبَ كلَّها مرجوحةٌ وبعيدة عن الصواب..، والبربر معروفون في بلادهم وأقاليمهم، متحيّزون بشعارهم من الأمم منذ الأحقاب المتطاولة قبل الإسلام. فما الذي يُحوِجُنا إلى التعلّق

---

[1] عن غابريال كامبس G. Camps، في أصول بلاد البربر، ماسينيسا أو بدايات التاريخ، ترجمة محمد العربي عقون (المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 2012)، ص 33.

[2] عبد الرحمان بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1391/ 1971)، ج6، ص 89.

[3] محمد صغير غانم، مقالات وآراء في تاريخ الجزائر القديم (دار الهدى، عين مليلة، 2005)، ص 13.

بهذه التُّرّهات في شأن أوّليَّتِهم؟"[1]. منتهيًا إلى أن "الحقّ الذي لا ينبغي التعويل على غيره في شأنهم أنهم من وُلْدِ كنعان بن حام بن نوح...وأنّ اسمَ أبيهم مازيغ...وأنهم بمعزل عن العرب، إلا ما تزعُم نسّابةُ العرب في صنهاجة وكتامة، وعندي أنهم من إخوانهم. والله أعلم"[2]. وفي الجزء السادس من تاريخه إفاضة في الموضوع.

كما تولّدت عن الحملات الاستعمارية التي استهدفت فصل بلاد المغرب عن العروبة نسبةٌ ثالثة تُرجعهم إلى أوروبا، فجعلتهم آريّين.

والراجح أنهم أمة متميزة، ذات وحدة ثقافية تبرز في اللغة اللوبية. أما بنيتها العِرقية، فثابتٌ أنها تتركب من عناصر مختلفة وردت على المغرب عن طريق البحر ومن الجنوب، تمَّ انصهارُها منذ العصور الحجرية[3]. أو كما قدّر محفوظ قداش كونهم خليطًا من "أُناس مشتى العربي" المحليين، وأناسٍ آخرين من أصول متوسطية مشرقية، وعناصر صحراوية قدمت من أعالي النيل، وأقلية زنجية[4].

2. مواقف المؤرخين الجزائريين من الأمازيغية/ نماذج:

تميّز موضوع الأمازيغية بالحساسية البالغة حتى عهد قريب، إلى درجة أنّ قادةَ حركة انتصار الحريات الديمقراطية .M.T.L.D اشتمّوا رائحة المعاداة للعروبة من كتاب "رسالة يوغرطة" Le Message de Yougourtha

---

[1] كتاب العبر، مصدر سابق، ج 6، ص 89.

[2] نفسه، ج6، ص 97.

[3] محمد فنطر، "الممالك البربرية قبل الفتح"، في: ملتقى يوغرطة، مظاهر الحضارة في تونس (الدار التونسية للنشر، تونس، 1984)، ص 24.

[4] محفوظ قداش، الجزائر في العصور القديمة، ترجمة صالح عباد (م.و.ك.، الجزائر، 1993)، ص 28.

(1947) لمحمد شريف ساحلي، واتهموا مؤلفه بالنزعة البربرية[1]. وحتى أنّ أبا القاسم سعد الله لم يتردّد في حوار مع مجلة العالم اللندنية ربيع 1990 في اعتبار الدعوة الأمازيغية فكرة مستوردة ومصطلحًا غريبا[2]، وفي وسْم دعاة الأمازيغية بالانعزالية، حينما قال في حوار مع مجلة "الوحدة" في جويلية 1991: "ها هي الدعوة إلى القبائلية (الأمازيغية) تغرقنا إلى الأذقان في الإقليمية، وتحاول أن تعزلنا حتى عن جيراننا في الغرب والشرق"[3]. ثم كتب (1981): "...ومِن هؤلاء من مجّد يوغرطة وعهْدَه، واعتبر المجتمع الجزائري استمرارا لعهد يوغرطة...ونؤكد نحن أن مقولة هؤلاء تتفق مع مقولة كتّاب مصر القائلين بالفرعونية، وكتاب لبنان القائلين بالفينيقية، وكتاب العراق القائلين بالآشورية"[4]؛ لأننا: "بحمد الله جزائريون ومسلمون وعرب بلغة القرآن الكريم"[5].

وقد نوّه في المقابل محمد أرزقي فراد مِن طرْفٍ خفيّ –مثلا– إلى أهمية موضوع الأمازيغية وقلّة الإقبال عليه من جانب المؤرخين في بحثه المعنون: "القوى المغربية في الأندلس خلال عهد ملوك الطوائف: القرن 5هـ/ 11م"، حين ذكر من بين أسباب اختياره له:

-أهمية دور البربر في الأندلس.

-ضعف اهتمام المؤرخين المسلمين المعاصرين بالموضوع[6].

---

[1] Mohammed Harbi, Une vie debout-mémoire politique- tome 1 : 1945-1962, op. cit.., p. 188.

[2] سعد الله، حوارات (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2005)، ص 101.

[3] نفسه، ص 109.

[4] أبو القاسم سعد الله، أفكار جامحة (دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت، 2005)، ص 16.

[5] من حوار مع جريدة الخبر صيف 1991، في: حوارات، مصدر سابق، ص 134.

[6] محمد أرزقي فراد، القوى المغربية في الأندلس خلال عهد ملوك الطواف: القرن 5هـ/ 11م (د.م.ج.، الجزائر، 1991)، ص 1.

وقبله أشاد محمد علي دبوز بالرمز الأمازيغي (الكاهنة) قائلا: "كانت الكاهنة امرأة بربرية قوية الشخصية، حسنة التدبير، مخلصة لقومها...عالية الأخلاق، راجحة العقل، جريئة الفؤاد"[1].

لذلك، تباينت آراء المؤرخين الجزائريين حول أصول البربر/ الأمازيغ، تبعًا لانتماءاتهم الثقافية، بين:

- أغلبية ترى الجزائر قطعة من الشرق ماضيًا وحاضرا ومستقبلا، مما لا يقبل مساومة أو مراجعة، فيكون أهلُها مشارقة الأُرومة بالضرورة.

-أقلية تراها إما جزءًا من الغرب نزا عليها الشرق، وعليها انتزاعها منه وإعادتها إلى مجالها الأصلي، فلا علاقة لأصول أهلها بالشرق في نظرهم، وكل رجالها تقريبًا من المفرنسين؛ أو بلدًا بشعب ذي أصول محلية مستقلة، طرأت عليه عناصر عربية، صارت جزءًا من بنيته الاجتماعية والثقافية؛ فهي بلد **أمازيغي**[2]-عربي- مسلم، ومعظمهم معرّبون.

-وفريق ثالث يتطلع بتأثير الحداثة إلى النأي عن التقاليد والأفكار الشرقية ونبذها، والاجتهاد في تمثُّل القيم الغربية الضامنة في نظره للخروج من التخلف والانخراط في الحياة العصرية، وتقبّل الاختلاف، والتسامح مع الأقليات، فينفصل بالتدريج عن النظرة التقليدية الغالبة، دون أن يتبنّى بالكامل موقف الأقلية؛ فضلا عن أطياف أخرى صغيرة متفرعة عن هذه الاتجاهات الرئيسة.

وذلك ما تتفرع عنه المواقف المتباينة -بالنتيجة- من الفتح العربي/ الإسلامي، ثم الهجرة/ الغزوة الهلالية، وسائر قضايا تاريخ الجزائر، وإن كان

---

[1] محمد علي دبوز، تاريخ المغرب الكبير (البابي الحلبي، القاهرة، 1382/ 1963)، ج 2، ص ص 72-73.

[2] لاحظ أولوية البُعد الأمازيغي.

الغالبُ الإجماع على تقديس الإسلام، مع نسبة "الأخطاء" أو "التجاوزات" التي حصلت إبان الفتح (في نظر من يرى وقوعَها) إلى السلطات الأموية، أو الجماعات "الفوضوية" الطارئة على المنطقة، أو الفئات المنتسبة إلى الإسلام من دون تمثُّل حقيقي له، كما سيأتي.

من المناسب اعتماد وجهتي نظر مؤرخيْن بارزين يتبنّيان موقفيْن متدافعين بشكل واضح من مسألة الأمازيغية، لاكتشاف حجم التفاوت في المواقف والآفاق، وما يترتب عن ذلك من انشقاقات. وذانِك هما: مولود قايد، العصامي- المقتنع، وأبو القاسم سعد الله، الأكاديمي- الملتزم كذلك؛ اللذيْن حظيا بمقروئية وقبول واسعيْن بعد الاستقلال؛ الأوّل لدى النخبة الأمازيغية/ القبائلية العصرية الساعية إلى إحياء الثقافة الأمازيغية وإعادة الاعتبار لانتماء الجزائر الأمازيغي، والثاني لدى المثقفين وقرّاء العربية المتطلعين إلى تعميق انتماء الجزائر إلى الثقافة العربية الإسلامية، وإلى العالمين العربي والإسلامي. مع التعريج على الرأي الحيادي في عجالة.

أـ تثمين الأمازيغية: مولود قايد

مولود قايد 1916-2000

هو الأخ الأكبر لمليكة قايد. معلم، نقابي، مناضل سياسي، مجاهد، ومؤرخ عصامي، كتب بالفرنسية وحدها، له 10 كتب منشورة. ناضل في صفوف الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري (.U.D.M.A)، ثم التحق بجبهة التحرير الوطني، وعمل في محيط كريم بلقاسم وعبان رمضان. وقّع في 9 جويلية 1956 ببروكسل وثيقة انضمام الاتحاد العام للعمال الجزائريين إلى "الكونفدرالية الدولية للنقابات الحرة" (.C.I.S.L). انتخب عضوا في الجمعية التأسيسية في فجر الاستقلال (1962-1964)، قبل أن يعود إلى التعليم (1964-1971)، تاريخ تقاعده مفتشا. تفرّغ بعدها لكتابة تاريخ الجزائر، مركّزًا على دور الأمازيغ. عضو المحافظة السامية للأمازيغية منذ 1995.

لمؤلفاته رواج في أوساط المثقفين بالفرنسية عمومًا، والأمازيغيين منهم خصوصا، هي:

- Les Beni-yala بني يعلى والحقائق التاريخية حول ثورة المقراني عام 1871. الجزائر، المطبعة العامة، 1952. 84 صفحة.

- Aguellids et Romains en Berbèrie أقلّيد (ملوك البربر) والرومان في بلاد البربر. ش.و.ن.إ.، الجزائر، 1972. 140 ص.

- L'Algérie sous les Turcs الجزائر في عهد الأتراك. تونس، 1975. 239 ص.

- Histoire de Béjaïa et sa région تاريخ بجاية ونواحيها. 1976.

- Chronique des Beys de Constantine وقائع بايات قسنطينة. د.م.ج.، الجزائر، 1980. 190 ص.

- Les Berbères dans l'histoire البربر في التاريخ: 3 أجزاء. منشورات ميموني، الجزائر، 1990.

- El Mokrani المقراني. منشورات الأندلس، الجزائر، 1993. 218 ص.

- Les Berbères en Espagne musulmane البربر في إسبانيا المسلمة.

- De Ziri à Hammad من زيري إلى حمّاد.

- Les Ibadites الإباضيون.

أصل البربر عند قايد:

يميل قايد إلى طروحات وتأويلات الكتاب الفرنسيين (كـ"لالي" R. Lalier)، الذين يعتبرون القبائل Kabyles جنسًا مثابرا وحيويا، ظلَّ يحتفظ بسمات مميزة، وأنّ العيون الزرقاء التي تميز الجنس الآري تصادَف الآن في عدة مناطق من جبال الأطلس[1]، لا سيما في الأوراس وجرجرة[2]. ولا يتحرج من الاستشهاد بكتّاب يرون أن أصل البربر هندو-أوروبي، كـ"رينان" Renan[3].

يرى قايد أن جذر كلمة "بربر" Berber يعود إلى: "بـر" Ber، التي تعني: "خارج"، المتضمَّن في الكلمات الأمازيغية: "أبرّاني" (أجنبي)؛ و"إسبر" (يهاجر)؛ و"بر" (مهاجر)، حتى أعاد كلمة "إيبيريا" إلى "إيبيرن" (مهاجرين). ويستنتج من ثمة أن معنى كلمة "بربر" قد يكون "بلد المهاجر"، أو "بلد المهاجرين"، نافيًا أن يكون أصلها: (Barbars) (الهمج) الإغريقية، أو "البربرة" (الكلام غير المفهوم) العربية[4].

أما أصلهم، فإنه يذكر مختلف الأقوال المتصلة: أبناء كنعان بن سام- أبناء قبط بن حام- حِمْيَريّون...، قبل أن ينتهي -بناء على تحليلات ابن خلدون- إلى أنهم من نسل مازيغ بن كنعان، نافيًا صلتهم باليمن أو العرب[5]، على أنه لا يعارض في المقابل أن تعود أصولهم إلى الهند[6]. ثم ينسب سكان المغرب القديم إلى تاريخ عريق، كُشفت مؤشراته في بقاع شتى من العالم المعروف حينها، كآسيا الصغرى، وعدن، ومصر، وحتى الهند[7].

---

[1] لماذا لا نصادفها في ليبيا والمغرب الأقصى وتونس وجزر كناري؟.

[2] Mouloud Gaid, Les Berbères dans l’histoire (Editions Mimouni, Alger, 1990), t. 1, p. 26.

[3] Ibid., t. 1, p. 8.

[4] Ibid., t. 1, p. 21.

[5] Ibid., t. 1, pp. 23-24.

[6] Iibid., t. 1, p. 40.

[7] Ibid., t. 1, pp. 27-42.

يدلّ هذا في نظرنا على أن لمولود قايد طرحًا أمازيغيًّا جوهريًّا، صريحا غير موارب، كيف؛ وقد وصف دهية/ الكاهنة بأنها "غزالة بقلب أسد"[1]، ناسبًا إليها قولها في خُطَبها: "قايضوا رماحكم وسيوفكم بالمشاعل، حتى لا يجد العرب على أرضنا سوى النيران والرماد"[2]؛ وكذا: "ما دمتُ حيةً؛ فإنّ العرب لن ينتزعوا منا هذه القطعة البديعة من وطننا، وسأضرم النار في الأوراس بدلا من ذلك". وقد شكلت فريقا من "موقدات النار" احتياطًا لتنفيذ هذه العملية النهائية الحتمية[3].

قيمة الأمازيغية عند قايد:

يعتقد مولود قايد أنَّ الأمازيغية كتاريخ وهوية ولغة إما مجهولة، أو مهملة، أو محجوبة[4]، وأنّ علينا إعادة الاعتبار إليها في كافة مجالات التاريخ والتعليم، باعتبارها همزة وصل بين عامة الجزائريين، وحتى كافة سكان إفريقيا الشمالية[5]. ويمكن الاستدلال بعيّنة مما يصبو إليه من ذلك في مجال التاريخ؛ تمجيدُ أبطال الأمازيغ، ومنطقة الأوراس "المحروسة من طرف سكانها، الذين لم يسمحوا أبدا للأجانب بوطء أديمِها، ولم تدفع ضريبةً يومًا لأحد؛ وهي التي أنجبت بطليْ المقاومة: كسيلة ودهية، التي يسميها العرب الكاهنة "[6].

ويرى ضمنيّا أن التاريخ العربي الإسلامي قد ظلم البربر وأبطالَهُم المنسوبين فيه إلى الوثنية والجاهلية والتمرد، مع أن كسيلة المسيحي

---

[1] Ibid., t. 1, p. 205.
[2] Ibid., t. 1, p. 208
[3] Ibid., t. 1, p. 208.
[4] Ibid., t. 1, p. 169.
[5] Idem.
[6] Ibid., pp. 137-138.

الأرْيوسي[1] لم يجد كبيرَ فرْقٍ بين عقيدته والدين الذي اقترحه عليه أبو المهاجر دينار؛ فأسلمَ، وأسلمَ كافة أتباعه، وغدا مستشارًا لأبي المهاجر، واتفق معه على قتال وطرد البيزنطيين[2].

بينما يقدِّم بطلَ "التاريخ الرسمي" (عقبة بن نافع) باعتباره محاربًا خالصًا، قليل الاعتبار للقيم الإسلامية، مستشهدًا على ذلك بقول أبي المهاجر لعقبة حين عزم على المسير إلى طنجة: "ليس لك بطنجة أعداء، لأنّ أهلها تحوّلوا إلى الإسلام. والرأيُ أن تبعث بكسيلة أميرا عليها"[3]. "وقد رفض عقبةُ بالطبع اقتراح أبي المهاجر، واختار على النقيض من ذلك فتحَ جبهة على البربر في الجنوب؛ فزحف على طنجة، التي أخذ منها أموالا. وقد واجه البربرُ عقبة فهزمهم عند تارودانت جنوبا. ثم اقترف مجزرة كبرى، وسبى أجمل بنات البربر، اللواتي بيعت الواحدة منهن في المشرق بألف دينار ذهبي"[4]. ثم "بعث بنحو 100.000 أسير بربري وإغريقي إلى سوريا"[5] على حدّ تعبيره.

أما موسى بن نصير وأبناؤه، فإنهم لا يختلفون عند مولود قايد عن عقبة؛ فقد سبى عبد الله بن موسى 100.000 بربري-مثلا-، فرزَهُم والدُه، فاحتفظ بالشباب الأقوياء، ووجّه الآخرين إلى السُّخرة. وكثيرا ما كان موسى يرسل جموعا من الأسرى إلى دمشق، حيث يباعون أو يُهدون إلى الخواصّ والأمراء. ويستدلّ على وفرة أعدادهم بشهادة الليث بن سعد عن سبيٍ بلغ 60.000، بأنه لم يُسمع بمثل سبي موسى بن نصير في الإسلام[6].

---

[1] نسبة إلى آريوس Arius: كاهن إسكندري، نفى ألوهية عيسى عليه السلام، فحرمه المجمع النيقاوي (نسبة إلى مدينة نيقيا بآسيا الصغرى) 325م. انتشرت الآريوسية بين القوط واللومبارد، ودامت حتى القرن 7 م.

[2] Ibid.., t. 1, p. 200.

[3] Ibid., t. 1, p. 201.

[4] Ibid., t. 1, p. 201.

[5] Ibid., t. 1, p. 202.

[6] Ibid., t. 2, p. 9.

وقد فرض موسى سيطرة ضباطٍ من عـرب الشـام الـذين اصـطحبهم على قوات طارق البربرية التي افتتحت الأندلس، ومهدت لانتشار الإسـلام وتمكُّن المسلمين. وسـتؤدي هـذه التغـييرات إلى التشـكيك في كفـاءة القيـادة البربرية، أو ستوحي على الأقل بضعف الثقة بها؛ مما اعتـبره الكاتـب بمثابـة "جزاء سنّمار"[1].

بينما كان البربر أكثر تمـثُّلا لقـيم الإسـلام في نظـره، مـن ذلـك أنّ "مرغيـز الرومي" (البربري): أحد قادة طارق، لم يتعرّض لأهل قرطبة بعدما افتتحها، رغـم أنهم قاوموه، معرّضا بالعرب الذين كانوا يبالغون في القتل والسبي في تقديره[2].

والأمازيغية عنده والإسلام قرينان؛ حيث عمل كسـيلة وأبـو المهـاجر معًا على افتتاح إفريقيـة، حتـى تمّ ذلـك. ثـم اسـتعان أبـو المهـاجر بكسـيلة لاختراق موريتانيـا، فبلغـت قواتـه تلمسـان[3]، قبـل أن يقـوم كسـيلة بتـأمين المسلمين بالقيروان[4]. وما إلى ذلك مـن المواقـف الـتي تعلـي قيمـة الأمـازيغ والأمازيغيـة في التـاريخ دون أن تتصـادم مـع الإسـلام، في مقابـل التـاريخ الرسمي الذي يعطي الأولوية للعـرب، ويـبخس البربـر حقـوقهم في نظـره، ويحجب مزاياهم.

ب- أباة المراجعة: سعد الله

أبـو القاسـم سـعد الله أغـزر المـؤرخين الجزائـريين إنتاجـا في القـرن العشرين ومطلع الذي تلاه على الإطلاق، ومن أعمقهم بحثًا وتحقيقا، فلننظر في موقفه من هذه المسألة الشائكة، الذي يعكس نظرةَ معظـم كتّـاب العربيـة وقرّائها.

---

[1] Ibid., t. 2, p. 18.
[2] Ibid., t.2, p.15.
[3] Ibid., t. 1, p. 200.
[4] Ibid., t. 1, p. 202.

مرّ موقف سعد الله من الأمازيغية بمرحلتين[1]: مرحلة الرفض الحاسم، فمرحلة التغاضي.

1. **مرحلة الرفض الحاسم**: امتدت حتى أواسط التسعينيات. وقد صدرت مواقف هذه المرحلة عن الثقافة التقليدية والرسمية المغاربية، التي تطابقُ العربية والإسلام، حتى نسبَ الجابريّ المثقفين المغاربة إلى عدم التمييز بينهما[2]؛ واعتناق المؤرخ مبدأ الوحدة العربية، التي لا تقيم وزنًا للاعتبارات والطموحات المحلية والإقليمية؛ وكذا عن حداثة الحركة الأمازيغية وضعف موقفها وتأثيرها على الساحات السياسية والثقافية والاجتماعية؛ فضلا عن انطلاق بعض روادها ومؤسساتها من الغرب، كتأسيس الأكاديمية البربرية بباريس عام 1966، وتأسيس مولود معمري "مركز الدراسات والأبحاث الأمازيغية" بباريس عام 1984، الذي سيصدر مجلة Awal (آوال)؛ ما ألقى عليها ظلالا قاتمة، وجعلها مظِنّةَ كونِها مطيةً لقوى أجنبية؛ إضافة إلى دفاع كثير من أشياع الأمازيغية الفرونكوفونيين عنها بطريقة تصادمية مع الثقافة العربية الإسلامية، كنسبتهم تقهقر الأمازيغية إلى انتشار العربية، التي يتعيّن التصدي لها، ودعوتهم إلى كتابتها بالحرف اللاتيني الدخيل.

هاجم سعد الله في هذه المرحلة –مثلا– (مشروع كتاب "تاريخ زواوة")[3] للشيخِ أبي يعلى الزواوي (1331/ 1912) معتبرا مضمونَه تنابُزًا، ومتعارضًا مع حياة الوحدة الوطنية والوئام والترابط، قائلا: "والواقع أنني تحرّجت أول الأمر من نشر هذه الوثيقة...ولا شك أن البحث عن الأصول

---

[1] أنظر: محمد أرزقي فراد، "أبو القاسم سعد الله والأمازيغية..من الإجحاف إلى الإنصاف"، الشروق اليومي، 17/ 01/ 2014. وقد أستأنسنا به كثيرا في هذا المبحث.

[2] محمد عابد الجابري، الانتلجنسيا في المغرب العربي، ص 6، نقلا عن أمين الزاوي، صورة المثقف في الرواية المغاربية، مرجع سابق، ص 62.

[3] دراسة منشورة في "المجلة التاريخية المغربية"، سبتمبر 1982.

والأعراف والتنابز...لا تساعد على جمع كلمة الشعب الجزائري"[1]؛ معرِّضًا بسكوت الزواوي عن تصريح أحد الموظفين الفرنسيين له بباريس بأن "أهل زواوة من الجنس الآري الأبيض، وأن فرنسا تحبهم حبّا خاصّا"[2]. معتبرا حديث ذلك الموظف مع الشيخ عن "قبائل الزواوة" "استدراجًا واضحا من ذلك الفرنسي الخبيث"[3].

ثم برّر إقدامه على نشر الوثيقة بأسباب؛ منها "أن وعي الشعب الجزائري بوحدته اليوم يشكل أكبر ضمان ضد بعض الأفكار الواردة في الوثيقة؛ ثانيًا، أنه يظهر لي أن أبا يعلى كتب الوثيقة مندفعًا وراء تيار ظهر في بداية هذا القرن (20)، وهو محاولة فرنسا تفريق المواطنين الجزائريين وتشجيع ما سُمي يومئذ "السياسة القبائلية"..."[4].

وختم دراسته باعتبار الشيخ أبي يعلى من أوائل المنادين بكتابة "التاريخ القومي"...لكنه وظّف دعوته لكتابة تاريخ قومي لطائفة فقط، ولم تبرز عنده يومئذ فكرة التاريخ الوطني الجزائري أو القومي العربي[5].

ولنأخذ مثالا ثانيا أكثر استيعابًا: مقالَه الموسوم "حدّثونا عن الوحدة"[6] من كتابه "أفكار جامحة". فقد سلك كلاًّ من الدولة الجزائرية المتنائية في نظره عن الوحدة العربية، والأكاديمية البربرية بفرنسا في خندق واحد، هو خندق المنفّرين من الوحدة الوطنية والمغربية والإسلامية، من حيث أنه "بقدْر ما

---

[1] أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر (م.و.ك.، الجزائر، 1986)، ج 2، ص 148.

[2] نفس الموضع.

[3] نفس المصدر، ص 158.

[4] نفسه، ص 149.

[5] نفسه، ص 152.

[6] مقالة منشورة أصلا في المجاهد الأسبوعي، 26 جوان 1981.

كانت الجزائر تبتعد عن الوحدة العربية؛ بقدر ما كان أعداء الوحدة يستغلون ذلك الشعور السلبي لأنفسهم، فكانت الأكاديمية البربرية بفرنسا تبثّ سمومها وسط المهاجرين والطلبة النازحين، وكانت وسائلها تصل أيضا إلى الجزائر"[1]. ثم شفع ذلك بسَلْك دعاة الأمازيغية في زمرة أعداء الوطن العربي والإسلامي، من صهاينة، وفرونكوفونيين، ورجال كنيسة، وأقدام سود، وحرْكَى[2].

تابع سعد الله هجومه على دعاة الأمازيغية، فانتقد نشاط "مركز البحوث الأنثروبولوجية وما قبل التاريخية والإثنوغرافية"[3](C.R.A.P.E.)، الذي كان تحت إشراف مولود معمري منذ 1969، ويعمل بالتنسيق مع "المركز الفرنسي للبحوث العلمية" (C.N.R.S.). قال المؤرخ: "كان مركز (الكراب) مجمعًا تلتقي فيه عناصر معروفة عندنا بميولها الفرونكفونية والبربرية، وتزعم أنها تبحث عن أصل سكان الجزائر، وتنتقل في أقاصي الجبال وأطراف الصحاري لنفس الغرض...وكان هذا المركز هو الذي يوجّه بعثات البحث في أنحاء القطر. وكان مديره في ذلك الوقت[4] يعلّم اللهجة البربرية بالفرنسية في الجامعة بعد إصلاح التعليم العالي، وعندما اعترض عليه بعضهم في ذلك من أنه كان يدرّس لهجة غير مقررة؛ قيل إنه استظهر برخصة صادرة عن جهة رسمية"[5].

---

[1] سعد الله، أفكار جامحة، مصدر سابق، ص 11.

[2] نفسه، ص 11.

[3] أُنشئ- كما ذكرناه آنفا- عام 1964 لخلافة "المركز الجزائري للبحوث الأنثروبولوجية وما قبل التاريخية والإثنوغرافية" (C.A.R.A.P.E.) الذي تأسس عام 1955.

[4] يقصد مولود معمري.

[5] سعد الله، أفكار جامحة، مصدر سابق، ص ص 13- 14. والواقع أنها كانت رخصة صادرة عن وزير التربية الوطنية في الستينيات الفارطة له بتدريس الأمازيغية في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، حسب.Salem Shaker, Hommes et femmes de Kabylie, V. 1, op. cit., p. 163

ونَعَى[1] على السّاعين إلى إحياء تاريخ ما قبل الإسلام جهودَهم تلك، معتبرًا إياها تطفّلا على التاريخ يرجعنا إلى عهد القبيلة: "وفي نظرنا أنَّ دعوةَ أولئك الجزائريين دعوة قبلية-إن لم نقُل أكثر مِن ذلك-، لأنهم يعرفون أنَّ وحدة الشعب الجزائري لا تنعقد على رمز يوغرطة، ولكنها تنعقد على رمز عقبة بن نافع. إنّ رمز يوغرطة يفرق بيننا في المكان، لأن (الجزائر) لم تكن موجودة في عهده بهذا الاسم ولا بهذا الحجم، ولم يكن هو يستعمل اسم الجزائر، ولا كان يحارب الرومان باسمها الجغرافي. لماذا يريد أنصارُ يوغرطة أن يفرضوا (قبيلته) على سكان الغرب الجزائري، وسكان الجنوب، وسكان الوسط؟ وباسم ماذا؟ هل كان يوغرطة يتكلم لغتنا؟ هل كان يدين بديننا؟ وهل كانت قيمُه وعاداتُه وتقاليدُه هي قيمُنا وعاداتنا وتقاليدنا؟ اللهمّ لا"[2].

يشفع ذلك رأسًا بالثناء على فاتح المغرب، باعتباره رمز حضارة، قائلا: "أما عقبة فهو على النقيض من ذلك. إنه يمثّل العقيدة التي ندين بها، واللغة التي تربطنا بالعقيدة، والتاريخ الذي يربطنا بأخوتنا في الشمال والجنوب والشرق والغرب، في المساحة التي سماها أجدادنا "المغرب الأوسط"، والتي نطلق عليها منذ العثمانيين (الجزائر). ثم إن عقبة رمز حضارة، بينما يوغرطة رمز جاهلية. وعقبة رمز وحدة وطنية ومغربية وعربية وإسلامية، أما يوغرطة فهو رمز انفصال وقبليّة ووثنيّة"[3].

وينتهي إلى القول: "وإذا تمسكنا بيوغرطة فسنكون وحدَنا- قبيلة، ضعفاء تغرقنا أوروبا في البحر الأبيض أو تجلينا نحو الصحراء. أما إذا تمسكنا بعقبة، فسنحسّ بدفء الوطنية الجزائرية وحرارة الوحدة المغربية والعربية والإسلامية. ولن يعترينا الإحساس بالغربة، لأننا سنشعر أننا بين جيراننا

---

[1] نعى على القوم أمرًا ما: عابهم به، وأظهره للناس.

[2] نفس المصدر، ص 16.

[3] نفسه، ص 17.

وإخوتنا في الجغرافيا والتاريخ واللغة والدين. وستخافنا أوروبا إذا اقتربت منا...لماذا إذن الدعوة إلى القبيلة والجاهلية ما دمنا نعرف أنها الطريق إلى الضعف لا إلى القوة، والطريق إلى الشيطان لا إلى الله؟"[1].

ولا بأس بمثال ثالث: مقالُهُ "سي مولود: ظاهرة فذّة"[2] من كتابه "خارج السرب". فرغم تقديره للمرحوم مولود قاسم نايت بلقاسم؛ إلا أنه عبّر عن اختلافه معه حول موضوع الأمازيغية التي كان للوزير السابق اهتمام بها ودفاع عنها؛ حيث كتب المؤرخ: "وقد كانت أحلام الشباب وجموح الفتوة يذهبان بنا كل مذهب دون حدود أو قيود. كنا نبحث في التاريخ اللامتناهي في الزمن السحيق لعلنا نجد لنا رمسيسًا أو حمورابيًا أو بركليسًا، يحقق لنا العزّ الحضاري بين الشعوب. وقد وجد سي مولود ذلك، كما يبدو في يوغرطة ومسينيسا، بل وحتى في القديس أوغسطين. أما أنا، فلم أر في هؤلاء من يشبه حمورابيًا أو رمسيسا أو بركليسا، ولا نحن معهم نشبه الفراعنة والآشوريين والإغريق. فاكتفيت أنا بالأمجاد الذين برزوا منذ الفتح الإسلامي، وبقي سي مولود متشبثًا بالأشباح"[3].

ذلك، قبل أن يغْمِزَ مِن قَناةِ مولود قاسم، ويعرّض بنزعته الأمازيغية بالقول: "...ولعلّني كنت من القلائل الذين كانوا يفهمون غرض سي مولود في هذا المجال، تمامًا كما كنت من الذين فهموه عندما وضع على أوّل غلاف لمجلة (الأصالة) رسمًا لـ(يوغرطة)، أو عندما كان يحدّث جمهوره طويلا عن دور (اللغة) عند الأمم، ثم يطلب منهم الاعتزاز بلغتهم دون أن يحددها لهم"[4] (الأمازيغية، أم العربية!؟).

---

[1] نفسه، ص ص 17–18.

[2] نشر أصلا عام 1993.

[3] سعد الله، خارج السرب، مصدر سابق، ص 144.

[4] نفسه، ص 150.

لا شكّ أنّ للمؤرخ الكبير مبرراته في هذا المجال، فضلا عما ذكرناه آنفا، حيث صرّح لمجلة "المسار المغربي" عام 1989-على سبيل المثال- بقوله: "...إنّ بعض المواطنين يجهلون أو يتجاهلون ما يعرف بالسياسة البربرية لفرنسا في الجزائر، وهي السياسة التي ظهرت مع بواكير الحركة الوطنية، التي كانت بالطبع تهدد الوجود الاستعماري، أي منذ أواخر القرن الماضي. وقد ارتبطت تلك السياسة بأختها في المغرب متمثلة في (الظهير البربري)، وفي تونس (المؤتمر الأفخارستي). وهي سياسة ثالوثية متزامنة، كما يعرف ذلك دارسو الحركة الوطنية على مستوى المغرب العربي. ولذلك، فإنّ ظهور أية دعوة الآن في هذا المجال، ولو كانت بريئة، يجعلها مشبوهة، لأنها تعيد إلى الأذهان ذلك الماضي البغيض"[1].

والأمازيغية عند سعد الله حميريّة الأصل على الأرجح[2]، كما أن البربر لم يستعملوا لغةً واحدة بحروف معروفة، رغم أن الدولة الأولى التي تعايشوا معها هي قرطاجة، مخترعة الأبجدية الأولى، وهي الدولة التي تربطهم بها صلة الرّحِم والموطن على فرْض اعتمادِ الرأي القائل أنّ البربر كنعانيون كالفينيقيين. و"التفنيغ" التي هي على الأغلب فينيقيةُ الأصل، لم تكن رموزًا للُغةٍ مشتركة بين كل البربر...وهي الرموز التي وُجدت في أقصى الجنوب دون الشمال، والتي تعبّر عن الصّلة بالهيروغليفية المصرية أيضا. وبعد الفتح الإسلامي وانتشار لغة القرآن الكريم؛ اندفع البربر، بشهادة جميع المؤرخين لاعتناق الدين الجديد وتبنّي لغته[3].

2. **مرحلة التغاضي**: تبلورت منذ أواسط التسعينيات، رغم أنّ إرهاصاتها تعود إلى أواخر الثمانينيات. تأثر فيها مؤرخنا بارتفاع أسهم

---

[1] سعد الله، في الجدل الثقافي (دار الغرب الإسلامي، ط 2، بيروت، 2005)، ص 152.

[2] سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر (دار البصائر، الجزائر، 2007)، ج4، ص 204.

[3] نفسه، ص 206.

الحركة الأمازيغية، بعد حيازتها قاعدة جماهيرية أكبر، وصبغة شرعية رسمية مطردة، جعلتها أمرًا واقعًا؛ خاصة إثر افتتاح "فرع اللغة البربرية وآدابها" في الثمانينيات بجامعة تيزي وزو، وإطلاق قناة إذاعية أمازيغية، وإنشاء لجنة وطنية لإدراج الأمازيغية في التعليم في 26 سبتمبر 1994، وإنشاء المحافظة السامية للأمازيغية بعد 6 أشهر من مقاطعة الدراسة في بعض الولايات في 22 أفريل 1995.

لذلك، عاد سعد الله فاعترف بإعجابه في شبابه بالشخصيات المغاربية السابقة للفتح الإسلامي، حيث صرّح في حوار له مع محمد عباس، نشرته مجلة "التضامن" اللندنية عام 1988 قائلا: "...أما كتُبُ التاريخ عن الجزائر، فلم يكن لدينا منها ما يذكر، اللهمّ إلا بلاغة العرب في الجزائر لعثمان الكعاك، وتاريخ الجزائر لمبارك الميلي، وكتاب الجزائر؛ وقرطاجنة لأحمد توفيق المدني. لقد كنت شخصيًّا مغرمًا بحياة حنبعل ويوغرطة والكاهنة-طبعا فيما كُتب عنهم بالعربية، لأنني لم أكن أقرأ عندئذ الفرنسية"[1].

جـ. الموقف التوفيقي:

لنأخذ مؤرخيْن رائدين نموذجًا لهذا الفريق: أحدهما وطني يساريّ علماني، هو محفوظ قداش، المشهور بنظرته التوافقية التي تصل إلى حدّ التطابق مع مواقف دعاة العصرنة والحداثة، ومنهم دعاة الأمازيغية، مع حرصه على تجنّب استفزاز دعاة الأصالة والمحافظين والمعرّبين. والثاني عربي إسلامي، هو موسى لقبال، المعروف بنزاهته واتزانه، وبُعده عن المساجلات.

يتوقّف قداش في هذا الموضوع الحسّاس ذي القيمة التأسيسية، فلا يتبنّى موقفًا معيّنا من أصول البربر-مثلا-، فرغم أنه يخلص إلى أننا "يمكننا أن

---

[1] سعد الله، قضايا شائكة (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2005)، ص 132.

نتحدث عن أسلافنا البربر"[1]، إلا أنه يصرّح أيضا: "في حدود معلوماتنا الراهنة؛ يبقى مشكل أصل البربر متعذّر الحل"[2].

وأقصى ما يذهب إليه: عدمُ استبعاد أن ترجع أصولهم إلى إنسان "مشتى العربي"[3] (المحلي) السابق لإنسان البحر المتوسط[4]، مخفّفًا من ثقل معنى كلمة Barbari التي أطلقها الرومان على سكان المغرب القديم من "أجدادنا البربر"[5]، فلا يحمّلها سوى معنى: (من لا يتكلمون اللاتينية).

لكنه لا يتحرج في المقابل من بعض الاستعارات الشرقية المحايدة، فلا يستبعد اشتقاق اسم شعب "المور" Maures، الذي شغل الجهات الغربية من شمال إفريقيا من الكلمة السامية "ماحوريم"، التي تعني: "الغربيين"[6]؛ منكرًا مقولة أصحاب الطرح الأمازيغي أن "المجتمع البربري" لم يتعرض لأي تغير عبر التاريخ رغم كل الهجرات التي صبّت في المنطقة، خاصة منها الهجرة العربية.

أما موسى لقبال فإنه يسلك طريقًا وسطا تصالحيًّا، كما في تقديره – مثلا-للرمز الأمازيغي: "كسيلة"، الذي يدافع عنه ضد الاسطوغرافيا العربية الرسمية التي غَمَطَتْهُ، فنسبته إلى الردّة، والدمويّة، وصبّت عليه اللعنات، كما ينْأى به في المقابل عمّن يحاول أن يجعل منه رمزا لمعاداة العروبة، وينتصبُ لتوظيفه في ذلك الخطّ، من غُلاة النزعة البربرية.

يقول على سبيل المثال: "...ولقد استمرّ كسيلة على هذه السياسة الهادئة المتّزنة طيلة الفترة التي انتصب فيها أميرًا متغلبا على القيروان (64-

---

[1] نفس الموضع.

[2] محفوظ قداش، الجزائر في العصور القديمة، مصدر سابق، ص 28.

[3] شلغوم العيد حاليًا. وقد اكتشفت بقاياه خاصة قرب بجاية وتيارت.

[4] Mahfoud Kaddache, l’Algérie des algériens, de la préhistoire à 1954 (Editions Paris-Méditerranée, Paris, 2003), p. 19.

[5] Ibid., p. 20.

[6] Ibid., p. 19.

69 هـ)، وهو ما يستنتجه الباحث في واقع الأحداث، رغم الحصار الذي ضُرب على هذه الفترة، ورغم مؤامرة الصمت عن هذه المرحلة التي نالت من جوْر المؤرخين[1]، فحسبوها نشازًا، لا تستحقّ التسجيل، ولعينة؛ لأنّ مصدرَ الأحداث ومحرِّكَها رجل ثائر، ودموي، ولعين".

ويتابع: " بل إنّ بعض المؤرخين المغاربة والمشارقة على السواء يعتقدون أن محرك هذه الأحداث ليس ثائرًا سياسيًّا فقط، وإنما رجل ارتدّ عن الإسلام، بعد أن دانَ به لعدة سنين. وهو رجل تعاون مع أعداء الإسلام لإجهاض حركة الإسلام في بلاده"[2].

ويُردف: "ولعل مما يدفع عنه هذه التهمة، التي خلط المؤرخون بينها وبين الثورة السياسية، حقيقةٌ تظافرت أغلب مصادر الفتح الموثوقة على ترديدها، وهي قولها: إن كسيلة أخلص للإسلام بعد أن هداه الله إليه، على يديْ صديقه أبي المهاجر، ورضيَ بالامتحان وبالإهانة مع هاديه وصديقه. ومن المؤكد أنه فهِم أن موقف عقبة منه مرجعُه إلى أسباب شخصية، أي إلى صحبته لأبي المهاجر وارتباطه به، وليس له علاقة بالعقيدة الدينية"[3].

"أما قتلُه عقبةَ؛ فليس دليلا -في نظر موسى لقبال- على الردة، وقد قتلَ المسلمون بعضهم بعضًا في خلافة عثمان وعلي، كما في الجمل[4]

---

[1] يقصد المؤرخين العرب من أمثال: ابن عبد الحكم (ت.257هـ)، والبلاذري (ت.260)، والمالكي (ت. نهاية ق.4هـ)، وابن عذاري (ت. حوالي نهاية ق.7هـ)، والدباغ (ت.696)، والنويري (ت.732)، وغيرهم.

[2] موسى لقبال، عقبة بن نافع (وزارة الثقافة والسياحة، الجزائر، 1985)، ص ص 77-78.

[3] نفسه، ص 79.

[4] معركة جرت بين جيشي علي، وطلحة والزبير وعائشة 36هـ. هزم فيها الثاني.

وصِفّين[1]، بل قتلوا خلفاءهم. فلماذا لا نستنتج أن عقبة وكسيلة مسلمان اختلفا في الرأي، وفي المزاج، وتقابلا في ساحة الحرب، فقتل أحدُهُما الآخر، وأمرُهُما إلى الله؟"[2].

فها هنا محاولةُ تقييمٍ متوازن وهادئ، بلا تحيّز، ولا تحامل، كفيل بتحقيق اجتماع جمهور العقلاء عليه، خاصة إرضاءَ وتهدئة نُزَهاءِ الفكرة الأمازيغية، وإقرار نظرةٍ جديدة عمومية لمكانة الأمازيغية ورموزها، توقِف المعارك الهامشية المستنزِفة وغير المثمرة حول الموضوع، وتتيح الانطلاق نحو المستقبل استنادًا إلى قاعدة مشتركة.

---

[1] موقع في سوريا على الفرات، غربي الرّقّة. تلاحم عنه جيشا علي كرم الله وجهه ومعاوية 37هـ/ 657م. انتهى بـ"التحكيم"، وثورة الخوارج على علي.

[2] نفسه، ص 81.

الفصل الرابع
الموقف من الفتح الإسلامي

1. فتح العرب للمغرب وظهور المغرب الإسلامي

حملة عبد الله بن سعد بن أبي سرح (28هـ)

حملة معاوية بن حُدَيْج (45-47هـ)

حملة عقبة بن نافع الأولى (49- 55 هـ)

حملة دينار أبي المهاجر (55-62هـ)

ولاية عقبة الثانية وحملته الكبرى على المغرب (62-64/ 681-683)

حملة زهير بن قيس البَلَوِيّ (69- 71هـ)

مسير حسّان وحملتاه الأولى (76 [1]-77) والثانية (81-85)

ولاية موسى بن نُصير وحملاته في المغرب (85 [2]-92/ 705-711)

أسباب تطاول مدّة الفتح

ثورات الأمازيغ بعد الفتح

2. أصل المراجعات: "أسلمة المغرب العنيفة" في كتابات القرن 19 الفرنسية

أ-الاستشراق الفرنسي: نظرات ومقاربات جديدة

ب- "أسلمة المغرب العنيفة" في كتابات القرن 19 الفرنسية

---

[1] يختلف المؤرخون في تعيين هذا التاريخ، والذي أثبتناه لحسين مؤنس.

[2] تباينت الأقوال بشأن هذا التاريخ، وما أثبتناه لحسين مؤنس.

3. مواقف المؤرخين الجزائريين من الفتح الإسلامي

أ-النظرة التقليدية المناقبية

ب-النظرة الانتقادية

ج-النظرة المتوازنة/ التصالحية

* "إذا لم يعتقد الرجلُ فيما نعتقده؛ نقول: إنه شاذّ. وهذا يكفي في أيامنا، لأننا لا نستطيع إحراقَه". مارك توين M. Twain (1835-1910)، كاتب أمريكي

* "أكثر العبارات إثارةً في العلم، والتي تشير إلى اكتشافات جديدة، ليست "يوريكا" (وجدتُها)، ولكن: "هذا غريب..." إسحاق أسيموف I. Asimov، كاتب علمي أمريكي (1920- 1992)

* "قد كنّا زمانًا نعتذرُ من الجهل، فصرنا الآن نحتاجُ إلى الاعتذار من العلم، وكنّا نؤمِّل شكرَ الناس بالتنبيه والدلالة، فصرنا نرضَى بالسلامة". ابن قتيبة الدّيْنوري

* "أخطر أنواع الجهل: الجهل الذي يُلبسه أصحابُه لباسَ العلم، فإنّ هذا العلمَ أخطر على المجتمع من جهل العوامّ، لأنّ جهلَ العوامّ بيّنٌ ظاهر يسهل علاجه، بينما الأوّل متخفٍّ في غرور المتعلّمين" مالك بن نبي

1. فتح العرب للمغرب وظهور المغرب الإسلامي

تمهيد

لا تزال نظرتنا إلى التاريخ -كما كتب أحد المؤرخين العرب-نظرة سكونية. فنحن لا ننظر إليه باعتباره نقطةَ انطلاق؛ ولكنْ حدودَ انتهاء؛ ولا على أنّه نسْغٌ، ولكن على أنه جذوعٌ جاهزة للتعلّق والأرْجحة. ولا ننظر إليه على أنه يحمل ألفَ إمكان، ولكن على أنه بُعدٌ أحاديّ، هو الشكلُ الذي تحقّق منه. التاريخ عندنا لا يعترف بالزمان، لأنه يتراكم كلُّه في لحظة وفي

مستوًى مسطّح واحد. إنه في صورته المستقبليةِ محاولةٌ لإسقاط الماضي على المستقبل، لا محاولةَ التجاوزِ الكامل له [1].

إنّ إغلاقَ ملفّات الماضي وتجريم نقده ومراجعته تحت شعار الحفاظ على الوحدة، وعدم نكْء الجراح، ودرء التشويش؛ مخالفٌ لأمر الله بالسير في الأرض، والاعتبار بمن سبق، ومُجهِزٌ على فقه التسديد في حياتنا العقلية، ومُبْقٍ على أسباب الجمود والنزعة الطائفية [2] التي تكاد تسدّ الآفاق. ولا عجب، فقد حرّم أسلافُنا الفلسفةَ، واحتقروا "علوم الدنيا"، واضطهدوا أصحاب النظر العقلي، فقال ابن الصّلاح (577-643هـ)-مثلا- عن ابن سينا: "لم يكُن من علماء الإسلام، بل كان شيطانًا من شياطين الإنس"، ورأى في مَن يدرُس مؤلفاته أنّ "من فعلَ ذلك فقد غدَر بدينه، وتعرّض للفتنة العظمى" [3]؛ وأدانوا المخالفين حتى في الفروع، حتى منعَ فقيهُ المالكية الكبير "سُحنون" (ت. 240هـ/ 854م) تدريسَ علوم المذاهب الأخرى، غير المالكية، في جامع عقبة بالقيروان، وعزلَ أصحابَها عن تعليم الصِّبْية، وحرّمَ

---

[1] شاكر مصطفى، "الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي"، الأصالة، عدد 23، محرم-صفر 1397/ جانفي- فيفري 1975، ص 197.

[2] لا مانع من الإحالة في هذا السياق من أسئلة النهضة -مثلا- على مجتهدَيْن مجدّدين، دعيا إلى نقد ومراجعة التراث الإسلامي، في سبيل تسديد وتقويم مناهج التفكير عند المسلمين: "إسلامي" يرى أنّ مشكلة الأمة الإسلامية مشكلة فكرية أساسا، تطال نخبتَها بالدرجة الأولى: عمر عبيد حسنة، كما في: مراجعات في الفكر والدعوة والحركة؛ وعلمانيّ، هو محمد أركون، الذي سعى إلى فهمٍ وتأويل جديدين للتراث الإسلامي يتجاوز الفهم القديم المتصادم في نظره مع حضارة عصرنا، كما في: تاريخية الفكر العربي الإسلامي؛ الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد؛ نحو نقد العقل الإسلامي.

[3] عبد الحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام (دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1985)، ص 382.

المناظرة في غير المذهب المالكي[1]، كما كان ديْدنُ مَن سبقه ومَن تَلاه مِن أرباب المذاهب الأخرى شرقًا وغربا، مما هو مشتهرٌ في التاريخ. فهل لنا أن نتجاوز هذا المنهج الإقصائيّ المنغلق قليلا عسى أن تنفتح آفاقٌ جديدة؟.

فلا بدّ إذن في البداية من التطرّق إلى الخطوط العريضة لفتح المغرب من قِبل العرب بشكل صريح ومباشر في عجالة، لتعرُّف ظروفه وملابساتِه وتطوراته، التي استندت إليها كثيرٌ من مواقف المؤرخين الجزائريين المتباينة من الإسلام، والأمازيغية، والعروبة؛ خاصة في ضوء استحالة إدراك الأبعاد الحقيقية للحاضر إلاّ إذا موْضَعنا التحليل داخل منظور "المدّة الطويلة للتاريخ"[2]، مصداقًا لرأي المؤرّخ الفرنسي الكبير "فرنان بروديل" (F.Braudel)[3].

فبعدما فتح المسلمون بقيادة عمرو بن العاص مصر (18-22هـ/ 639-643م) في عهد عمر بن الخطاب (13-23/ 634-644) رضي الله

[1] أبو العرب بن تميم، طبقات علماء إفريقية (الدار التونسية للنشر، تونس، 1968)، ص 14 (مقدمة المحققين).

[2] Cf. F. Braudel, « Histoire et sciences sociales : La longe durée », in Annales, Economies, Sociétés, Civilisations. V.13, N° 4 (Année 1958), pp. 727-753.

[3] (1902-1985). من أبرز وجوه "مدرسة الحوليات". درّس بقسنطينة، والجزائر، ثم باريس حتى 1935، فـ"ساو باولو" إلى 1939. تطوّع في الحرب العالمية الثانية، فأسر، وكتب إبان ذلك أهم أعماله "عالم البحر المتوسط في عهد فيليب الثاني"، الذي غدا أطروحة دكتوراهُ، ونشرها عام 1949. أصبح بعد الحرب مديرًا مساعدا لمجلة "الحوليات" Annales. ثم غدا مديرها بعد وفاة "لوسيان فابر" Lucien Febvre (1878-1956). كما أصبح مديرا للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا l'Ecole pratique des hautes études، التي حوّلها إلى أكبر مدرسة للعلوم الاجتماعية في فرنسا. أنشأ "مدرسة علوم الإنسان" عام 1962. اشتغل بالتعليم الجامعي حتى النهاية. يتركز تأثيره في إضعاف المقاربة "المركزية"، و"القريبة" (السياسية) للتاريخ، لصالح مقاربة توظّف مختلف العلوم الإنسانية، و"المدة الطويلة للتاريخ" (الجغرافيا-الإثنولوجيا-الدين).

عنه، وجّه عمروٌ عقبةَ بن نافع لاستطلاع أخبار برقة وطرابلس، ثم سار بقواته إلى برقة ففتحها سنة 22هـ، وكان مما شرط عمرو على أهلها "أن تبيعوا أبناءكم فيما عليكم من الجزية"[1]. فلما فرغوا منها، قصدوا طرابلس الغرب، فأخذوها بعد قتال عنيف مع الحامية البيزنطية وحلفائها من قبيلة نفوسة البربرية سنة 23هـ/ 644م. وبذلك امتدت حدود الدولة الإسلامية إلى تخوم ولاية "إفريقية البيزنطية" عند بلدة قابس، وضُمّ إقليم طرابلس إلى ولاية مصر.

حملة عبد الله بن سعد بن أبي سرح (28هـ)

بعدما عزل عثمانُ رضي الله عنه (23- 35هـ/ 644-656م) عمْرًا بن العاص عن ولاية مصر، موليًا عليها أخاه من الرضاعة "عبد الله بن سعد بن أبي سرح"[2] عام 25هـ/ 646م؛ فاتَحَ الأخيرُ عثمان في غزو إفريقيا

---

[1] البلاذري، فتوح البلدان (دار النشر للجامعيين، بيروت، 1377/ 1958)، ص 243. كما ذكره البكري، وابن عبد الحكم، وابن الأثير، وأبو المحاسن.

[2] أسلم عام الفتح، وهاجر. كتب الوحي للرسول صلى الله عليه وآله وسلّم، ثم ارتدّ مشركًا، وصار إلى قريش بمكة، فقال لهم: "إني كنت أصرفُ محمدًا حيث أريد، كان يملي عليّ: "عزيز حكيم"، فأقول: "أو عليم حكيم؟"، فيقول نعم، كلٌّ صواب". فلما كان يوم الفتح، أمر رسول الله (ص) بقتله، وقتْلِ عبد الله بن خَطَل، ومِقْيَس بن حُبابة، ولو وُجدوا تحت أستار الكعبة. ففرّ عبد الله بن أبي سرح إلى عثمان، وكان أخاه من الرضاعة، أرضعت أمُّه عثمان، فغيّبه عثمان حتى أتى به رسولَ الله (ص) بعدما اطمأنّ أهل مكة، فاستأمنه له، فصمت رسولُ الله طويلا، ثم قال: نعم. فلما انصرف عثمان قال رسولُ الله لمن حوله: "ما صمتُّ إلاّ ليقومَ إليه بعضكم فيضرب عنقه". وقال رجل من الأنصار: "فهلاّ أومأتَ إليَّ يا رسول الله"؟ فقال: "إنّ النبي لا ينبغي أن يكون له خائنة الأعيُن". أبو عمر بن عبد البرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب (دار الجيل، بيروت، 1412/ 1992)، ترجمة رقم 1553، 3/ 918. وهذه النصوص ضرورية للإلمام بخصائص قادة فتح المغرب، وإعادة تقييم ردود أفعال البربر على مبادراتهم في ضوء ذلك، وانتشار المذاهب المعارضة في أوساطهم.

(تونس)، فأذن لـه سـنة 28 هجريـة. وتحمّـس المسـلمون للعمليـة، فتقـاطر المتطوعون للغزو.

لمّا اتصل ابنُ أبي سرح بقـوات الخليفـة، تكـوّنَ جـيش مـن 20.000 مقاتل، قاده بنفسه إلى إفريقية، بعدما استخلف علـى مصـر عقبـة بـن عـامر الجُهـني. اصـطدم الفـاتحون بقـوات الـوالي المنشـقّ عـن الدولـة البيزنطيـة: "غريغوريوس"، الذي يسـمّيه العـرب "جُـرجير"، وهزموهـا في معركـة سُـبيْطِلة (Suffetula) الحاسمـة جنـوب غـرب القـيروان سـنة 28/ 648، وجمعـوا غنائم طائلة، واستاقوا كثيرا من ماشية البربر[1]، واجتمع للعرب من كل ذلك ثروة عظيمة، قسّمت على المقاتلين بعـد أن خُمِّسـت، فكـان سـهم الفـارس ثلاثة آلاف دينار (ذهبي)، وسهم الراجل ألف دينار[2]. ثم ساروا إلى عاصـمة إفريقية: قرطاجنة، فحاصروها، وفتحوها "فأصابوا فيها من السبي والأموال ما لا يحيط به الوصف"[3]. وانتهت الحملة بتصالح الطـرفين علـى أن يـدفع أهـل البلد 300 قنطار من الذهب، مقابل كفّ المسـلمين عـنهم وخـروجهم مـن بلادهم. وقال الطبري: بل احتفظ عبـد الله بـن أبـي سـرح بخُمـس الخمـس لنفسه، وبعث بأربعة أخماسه إلى عثمان، بإذن الأخير[4]. وبـذلك انتهـى عهـد السّـلطان الرسمـي للـروم في إفريقيـا، رغـم اتصـال محـاولاتهم الفاشـلة

---

[1] البلاذري، فتوح االبلدان، مصدر سابق، ص 227.

[2] ابن الأثير، الكامل (دار الكتب العلمية، بيروت، 1998..)، ج2، ص 35؛ ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب والأندلس (مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1415/ 1995)، ص 184؛ وغيرهما. وزنِة الدينار الذهبي: 4.25، أو 4.475 غرام.

[3] ابن عذاري، البيان المُغرِب في أخبار الأندلس والمَغرب (دار الثقافة، بيروت، 1400/ 1980)، 1/ 12.

[4] الطبري، تاريخ الأمم والملوك (مؤسسة عز الدين، بيروت، 1407/ 1987)، ج4، ص 437.

لاستعادتها، وأصبح العرب وجهًا لوجه أمام البربر في المغرب. لكنّ انـدلاع "الفتنة" في خلافة عثمان[1] جمّد الوضع هناك إلى حين.

حملة معاوية بن حُدَيْج (45-47هـ)

هو واحدٌ من أخلص قادة بني أمية. عزله علي بن علي بن طالب عـن مصر سنة 36، وأقام عليها قيس بن عُبادة الأنصاريّ، ثم محمد بن أبـي بكـر الصدّيق. تمرّد على الخليفة الرابع، وأخضع مصر لمعاوية بعـدما قضـى علـى محمد بن أبي بكر[2] وصحْبه سنة 38[3].

ولّما خلصت "الخلافة" لمعاوية سنة 40 هجرية؛ قلّد عقبة بن عامر الجهني عمَلَ مصر، وأرسل ابنَ حُدَيْج إلى إفريقية في عشرة آلاف (10.000) مقاتل عام 45/ 665، لمواجهة الروم الذين عادوا إليهـا أيـامَ الحـرب الأهليـة، أو "الفتنة الكبرى". فلمّا علم الروم بذلك غادروها بعد قتال يسير.

وقفلَ ابنُ حديج وجيشُه إلى مصر لتولّي عملها عام 47/ 667، بعدما تغلّب المسلمون على أهمّ الحصون الإفريقية، وأغاروا على صـقلية، ومـدّوا نفوذهم إلى بنزَرْت وجرْبة، وقتلوا وسبوْا وغنموا[4]. ومن جملة ما بعث به ابن حديج إلى معاوية ابن أبي سفيان من الغنائم: أصنامًا من ذهب وفضة مكلّلة

---

[1] أهم أسباب تلك الفتنة: سوء سيرة أقارب الخليفة الثالث عثمان رضي الله عنه، الذين ورّطوه في ما سبق لعمر بن الخطاب أن حذّر منه وتنبّأ به في قوله لابن عباس: "فوالله لو فعلتُ (أي لو أوصيتُ له) لجعلَ بني أبي مُعَيْطٍ على رقاب الناس، يعملون فيهم بمعصية الله، والله لو فعلتُ لفعلَ، ولو فعلَ لفعلوه؛ فوثب الناسُ عليه فقتلوه". ابن عبد البرّ، الاستيعاب، مصدر سابق، 3/ 1119.

[2] ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة (دار الكتب العلمية، بيروت، بلا تاريخ)، 6/ 111، وغيره. وقد مثّل به وأحرقه في جوْف حمار.

[3] ابن عذاري، مصدر سابق، 1/ 15.

[4] نفسه، 1/ 16-17.

بجوهر، فبعث بها معاوية إلى الهند فباعها، وأخَذ ثمنها، فأنكر الناس عليه ذلك إنكارا كليًّا[1]. لكن المسلمين سرعان ما فقدوا مكاسبهم بإفريقية، لأنهم لم ينشئوا قواعد تثبّت حكمهم هناك.

غنيّ عن البيان أننا نتحفظ على "الخلافة" لأنها "المُلك العَضوض" في الحقيقة، بنصّ الحديث المشهور: "الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ثم تصير مُلكًا عَضوضًا"، كما في مسند الإمام أحمد (5/ 220، 221). وقد استشهد علي رضي الله عنه عند رأس ثلاثين سنة من وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، "فتبيّن -حسب مُلاّ علي القاري وغيرِه- أنّ معاوية ومَن بعده لم يكونوا خلفاء، بل ملوكًا وأمراء"[2]. علمًا بأن الاسطوغرافيا الجزائرية المعاصرة لا تتحرّى الدقّة في هذا الباب، ويكفي أنّ الأستاذ أبا القاسم سعد الله يعتبر معاوية ابن أبي سفيان "خليفة"، وأنّ الأغلبية الساحقة من المسلمين قد اعترفت بخلافته"[3] دليلا على ذلك. ولا يخفى ما قد ينجرّ عن ذلك من اطّراد منطق التاريخ السلطاني، وصعوبة إدراك المصالح الحقيقية للمجتمع والأمة، فامتدادِ أزمتهما، خاصةً في ضوء ما أخبرَ به المعصوم من "هلاك أمتي على يديْ غِلْمَةٍ من قريش"[4].

حملة عقبة بن نافع الأولى (49ـ 55 هـ)

وُلد عقبة بن نافع بن عبد القيس بن لقيط الفهري الأموي قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بسنة واحدة (1 ق.هـ-63 هـ/ 621-

---

[1] البلاذري، نقلا عن ابن عذاري، 1/ 18.

[2] ملاّ علي القاري، شرح الفقه الأكبر، ص 78، نقلا عن أبي الأعلى المودودي، الخلافة والملك (الشهاب، الجزائر، بلا تاريخ)، ص 232.

[3] أبو القاسم سعد الله، خارج السرب (دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. 2 2005)، ص 81.

[4] صحيح البخاري، ج8، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم هلاك أمتي على يدي أُغيلِمة سفهاء.

683). ولا تصحّ له صحبة[1]. كان أحد رجال العثمانية، وابن خالة عمرو بن العاص[2]، الذي ولاّه إفريقية وهو على مصر. غزا قبيلتي لَواتة ومزاتة (الليبيتين) سنة 41، فقتل وسبى[3]، وافتتح في سنة 42 غدامس فقتل فيها وسبى[4].. وظلّ مقيمًا ببرقة وزَويلة حتى وجّهه معاوية سنة 49 هـ بجيوش الشام إلى إفريقية، بعدما ولّى مَسلَمة بن مَخْلَد الجُهنيّ على مصر بدلا من ابن حديج، وضمّ إليه إفريقية. وبقدوم عقبة ينقضي دور المحاولات الأولى، ويبدأ الفتح الثابت المستقر.

اتجه عقبة إلى إفريقية على رأس قوة فاقت 10.000 رجل، فغزا المناطق الداخلية من ليبيا وتونس، واختطّ فيها عام 50هـ قاعدة سميت القيروان (أي المعسكر)، فغدَا للمسلمين هناك مدينة فيها جماعة من العرب والبربر، وموقع متقدّم على جبهة الفتح "ودخل أكثر البربر في الإسلام، واتسعت خطَّة المسلمين.، ورسخ الدين" على حد تعبير ابن خلدون[5].

وبينما كان عقبة يستعد للتقدم بعد أربع سنوات أنفقها في بناء القيروان ومسجدها الجامع، عزله مَسلَمَة بن مَخْلَد من قيادة الفتح، وعيّن

---

[1] أبو عمر بن عبد البرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، مصدر سابق، ج3، ص 1075.

[2] وقيل إنّ أمَّهما واحدة، وهي النابغة بنت حرملة: السبيّة التي تداولَها بعضُ الوجهاء، قبل أن تؤول إلى العاص بن وائل، الذي أولدَها عمرًا بن العاص، كما ذكر بن عبد البر في الاستيعاب، ج3، ص ص 1184–1185. وأورد ابن عبد ربه أنّ عمرًا بنَ العاص ادّعاه خمسةُ نفرٍ من قريش، فسئلت النابغةُ عنهم، فقالت: كلّهم أتاني، فانظروا أشبهَهُم به فألحِقوه به، فغلب عليه شبه العاصي بن وائل، فأُلحق به. العقد الفريد، (دار المدار، البليدة، 2009)، ج2، ص 97. كما قيل إنّ عقبة هو ابن أخت عمرو بن العاص.

[3] ابن الأثير، الكامل، مصدر سابق، ج3، ص 282.

[4] ابن عذاري، ج1، ص 15.

[5] ابن خلدون، مصدر سابق، ج 3، ص 10.

بدلا منه موْلاه (تابِعُه وحليفُه) دينـار أبـو المهـاجِر[1]، وهـو أوّل وُلاة إفريقيـة والمغرب. ويرجّح موسى لقبال أن يكون سبب عزله استياء أولياء الأمر مـن تناقص غنائم إفريقية، لانصراف عقبـة إلى أعمـال التمـدين[2]. وكـان أولئـك الحكام يتخذون من حجم تلك الأسلاب معيارا لمدى نجاح القائد وحظـه في الاحتفـاظ بمنصـبه. علـى أن هـذا الـرأي يضـعف أمـام المقارنـة بـين غنـائم الرجلين، فلا دليل على أن غنائم أبي المهاجر كانت أوْفر من غنائم عقبة.

حملة دينار أبي المهاجر (55-62هـ)

سار أبو المهاجر إلى إفريقية فأهان عقبة وأوْقره حديدًا، منفّذا كما يبدو لإرادة بن مُخلِد[3]، وتحرّك غربًا مغلّبًا سياسة اللين والمداراة على العكس مـن عقبة الذي آثرَ القهر والشدّة، فوصـل بفتوحـه سـنة 55 إلى تلمسـان حيـث منازل قبيلـة أوْربـة الْبرْنسـية[4] النصـرانية الكـبيرة (النازحـة مـن الأوراس)،

[1] ربما كان مصريًّا. أعتقه مسلمة، وقرّبه لذكائه وإخلاصه.

[2] موسى لقبال، المغرب الإسلامي من بناء معسكر القرن حتى انتهاء ثورات الخوارج (مطبعة البعث، قسنطينة، 1969)، ص ص41-42.

[3] حسين مؤنس، فتح العرب للمغرب (مكتبة الآداب، القاهرة، 1366/ 1947)، ص 170.

[4] قسّم العربُ البربرَ/ الأمازيغ إلى بُتْرٍ وبرانِس. أرجع ابن خلدون نسبَ البُتر إلى "ماذغِيس"، ولقبُه الأبْتَر، أما البرانس فلِأبيهِم بُرنُس"، وكلاهما ابنَا مازيغ بن كنعان بن نوح. ونسبَ آخرون البرانس إلى مازيغ بن كنعان، والبُتر إلى بَرّ بن قيْس بن عَيْلان من نسل عدنان، وهذه النسبة إلى عدنان مرجوحة عند ابن خلدون.

يجمعُ البرانِسَ سبعةُ أجْذام (أصول): أزْداجَة، ومَصمودة، وأَوْرَبَة، وعُجَيْسَة، وكُتامَة (ومنها زواوة)، وصِنهاجة، وأوريغة (ومنها هوّارة)، وعمَروا-خاصّةً أكبرها صنهاجة- السهول الساحلية وجبال الأطلس. ولصنهاجة فرعٌ غربيّ الصحراء الكبرى (لَمْتونة).

أمّا البُتر فيجمعهم أربعة أجذام هي: أدّاسَة (ودخل نسبُهم في هوّارة)، ونفوسة، وضرية، وبنُو لِوَا الأكبر (ومنهم نفزاوَة، ولُواتة، وسِدراتة، وزناتة، ومغراوة). عاشوا -وفي طليعته زناتة- في الصحارَى والمراعي الواسعة في الهضاب الوسطى والغربية، وكذلك الأوراس الذي كان موطنا لقبيلة جراوَة الزناتية الشهيرة، قبل أن ينتثر عقدها. ولحق بعضهم بالمغرب الأقصى والأندلس.

وقائدها كُسيلة (أكسيل) بن لَمْزَم، "وكان مرتادًا بالمغرب الأقصى في جموع من أوربة وغيرهم، فظفِر به أبو المهاجر، وعرض عليه الإسلامَ، فأسلم، واستنقذه، وأحسنَ إليه وصحِبه"[1]. ولا غرو؛ فكلاهما من الموالي أو العجَم الذين كانوا يعانون على هذا العهد الأموي من التمييز، فشعرا بوحدة الحال والمصير. وتبِع إسلامَ كسيلة إسلامُ قبيلته على الأقل.

لا نقول ذلك جزافًا؛ فقد كان وضعُ أهل البلد المفتوح غير المحاربين من الناحية النظريّة، وضعَ الأسرى. لكنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه اعتبرهم ملكًا للدولة وأعتقهم؛ فأصبحوا موالي[2] للعرب. وتركَهم يعملون في الأرض أو في مهامّهم، على أن يُؤدّوا الخراج ممّا يزرعون من أرض؛ والجزيةَ لمن أبى اعتناق الإسلام[3]. ولسنا في مقام استقصاءٍ هنا، فنذكر التفاتًا -فحسب- جانبا من اصطباغ دولة بني أمية باللون العربي، واضطهادهم للمسلمين من غير العرب[4]، كضربهم عبدَ الله بن عوْن من كرام التابعين بالسياط، لأنه كان مولىً جرُأً على الزواج بعربية[5]؛ وكانوا لا يزوّجون الأعجميّ عربيةً ولو كان أميرًا وكانت هي من أحقر القبائل[6]؛ وقولهم "لا يصلح للقضاء إلاّ عربي"[7]؛ وكان نافع بن جُبيْر (التابعي) إذا مرّت به جنازة قال: "من هذا؟"، فإذا قالوا: "قرشي"، قال: "وا قوماه!"، وإذا قالوا:

---

[1] ابن خلدون، ج 6، ص 146.

[2] أي عُتَقاءَ تابعين إن كانوا قليلين، أو متحالفين إن كانوا كُثْرا.

[3] تعليق حسين مؤنس، في هامش جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلامي (دار الهلال، القاهرة، بلا تاريخ)، ج 4، ص 54.

[4] أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك (الشهاب، الجزائر، بلا تاريخ)، ص 109.

[5] ابن قتيبة، المعارف (دار المعارف، القاهرة، 1969)، ص 167.

[6] جرجي زيدان، تاريخ التمدّن الإسلامي، مرجع سابق، ج4، ص 71.

[7] ابن خلّكان، وفيات الأعيان (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1948)، ج 1، ص 205.

"عربي"، قال: "وا بَلْوَتاهُ!"، وإذا قالوا: "موْلى"؟، قال: "هو مـالُ الله يأخـذ مـا شـاء ويدع ما شاء"[1].

وقد همّ معاوية أن يقتلهم كلَّهم أو بعضـهم، حيـث استشـار في ذلـك الأحنف بن قيس وسمُرَة بن جُندُب (الصحابيان)، فقال لهما: "..كـأني أنظـر إلى وثبة منهم (يعني الموالي) على العرب والسلطان، فرأيتُ أن أقتـل شـطرًا وأدع شطرا لإقامة السوق وعمارة الطريق، فما تروْن؟". فقال الأحنـف: "أرى أنَّ نفسي لا تطيب..أخي لأمي، وخالي، ومولاي، وقد شاركناهم وشاركونا في النسب"، وأما سمُرة فأشار بقتلهم وطلب أن يتولّى ذلك هو بنفسه، فـرأى معاويةُ أنّ الحزمَ في رأي الأحنف، فكفَّ عنهم[2]. بـل كـان بنـو أميـة يسْـبُون ذراري الخوارج من العرب، كما فعلوا بذراري قريبٍ وزحّـاف وعبيـدة بـن هلال اليشكُري وقَطَرِيّ بن الفُجاءة وغيرهم[3].

وبعد عودتـه مـن المغـرب الأوسـط خـرّب أبـو المهـاجر القـيروان أو هجرها-على اختلاف بين المؤرخين- ، وأسس بلدة أخرى على مسافة ميلين منها، أنزل بها حاميةً من المسلمين.

ولاية عقبة الثانية وحملته الكبرى على المغرب (62-64/ 681-683)

ولّى يزيدُ بنُ معاوية[4] عقبةَ بن نافع على إفريقية ثانية، فقبض على أبي المهاجر وصديقه كسيلة وصفّدهما في الحديد وأهانهما، فغضبت "أوربة" ومَـن

---

[1] ابن عبد ربّه الأندلسي، العقد الفريد (دار المدار، البليدة، 2009)، ج3، ص 356.

[2] نفس الموضع.

[3] ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة (دار مكتبة الحياة، بيروت، 1983)، ج4، ص 641.

[4] تولى يزيد "الخلافة" عام 60هـ/ 680م بتدبير من أبيه معاوية. حكم ثلاثة أعوام، قتل فيها آل محمد بكربلاء (61/ 681)، وغزا مدينة رسول الله وأوقع بأهلها المذابح واستباحها ثلاثة أيام، ووسم أبناء الصحابة بالحديد المحمّى، وأجبرهم قائدُه مسلم بن عقبة المُرّيّ على مبايعته على=

والاها لِما لحق كسيلة من ذلـك. وسـار عقبـة في أقـوى وأجـرأ حملـة علـى المنطقة، اجتاحـت سـائر مـواطن البربـر، وأجـبرت الـروم علـى الاعتصـام بحصـونهم، بعـدما كـانوا اسـتأنفوا نشـاطهم في إفريقيـة بفضـل إصـلاحات قسطنطين الرابع التي أنعشـت الدولـة، وحرصـه علـى ربـط العلاقـة مجـدَّدًا بإفريقيا، واستمداداهم القوة من محالفتهم لكسيلة بعد نجاته من الأسر. وبلـغ عقبة طنجة، فصالحه حاكمها "يوليان" وخضع له. ثم انحـدر إلى بـلاد السّـوس فـ"فتح وغنَم وسبى، وانتهى إلى ساحل البحر (المحيط)، وقفل ظافرًا"[1].

أمر عقبة جيشـه بـالرجوع سـريعًا إلى القـيروان، وتمهّـل هـو في 300 فارس[2]، فيما كان أعداؤه من البربر والروم يتكـاثرون مـن حولـه ويـدبّرون لهزيمته، يتزعمهم كسيلة الذي فرّ من الأسر، فهاجموه في "تهودة" الواقعة جنوب شرق بسكرة على مسافة 15 كم منها تقريبـا. قتـل عقبـة في المعركـة وكافـة جنوده سنة 65هـ، وكان في جملة القتلى أبو المهاجر، الذي كان يـرى كسـبَ البربر بالمودّة، وحذّر عقبة من عاقبـة الإسـاءة إلى كسـيلة، الـذي يـذكر ابـن

=أنهم "عبيد ليزيد"، وصادر أموال الناس، وقتل على الشُّبهة، وتمثّل بشعر الجاهلية فقال بعد غزوه المدينة، مردّدًا قول ابن الزِّبَعْرَى المشرك يومَ أُحُد:

ليت أشياخي ببدرٍ شهِدوا *** جَزَعَ الخزرج من وقْعِ الأسَل

لأهلّوا واستهلّوا فرَحًا *** ثم قالوا: يا يزيد لا تُشَل

قد قتلنا القِرمَ من ساداتهم *** وعدلناه ببدرٍ فاعتدَل

لعبتْ هاشِمُ بالْمُلك فلا *** خبرٌ جاءَ ولا وحيٌ نزل

يتشفّى في الأنصار، ويتبجّح بانتقامه لأجداده (عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، والوليد بن عتبة، وحنظلة بن أبي سفيان) المقتولين في غزوة بدر. والأسَل: الرماح، وكلّ حديدٍ رهيف مِن سيفٍ وسكّين. ويدّعي أنّ الرسالة المحمدية ليست سوى ذريعة للملك من بني هاشم.

[1] نفسه، ج6، ص 146.

[2] قال ابن عذاري في رواية مختلفة أن جيشه هو الذي تفرق عنه "للإياب إلى أحيائهم، والبدار إلى عيالهم؛ فبقي في جمع قليل". ج1، ص 28.

خلدون أنّ عقبة اضطغَن عليه صحابته لأبي المهاجر [1]، إذ قال له: "كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستألف جبابرة العرب، وأنت تعمَد إلى رجل جبّار في قومه بدار عزّه، قريب عهد بالشرك فتفسد قلبَه"، وخوّفَه فتكَه، فتهاون عقبة بقوله [2].على أنّ هناك من يذكر أن عقبة أبقى أبا المهاجر في الحديد حتى النهاية.

وهكذا أدت سياسة المغامرة البطولية غير المحسوبة، وافتقاد اللباقة في معاملة البربر وزعمائهم إلى تدهور علاقاتهم بالعرب، ودفعتهم إلى الثورة والتحالف مع الروم، وإجبار العرب على إخلاء إفريقية مرة أخرى. ويذهب حسين مؤنس إلى أن سياسة عقبة كانت سببا في ضياع جهوده هو، بل في موته، وانتقاض إفريقية كلها انتقاضا تامًّا [3].

حملة زهير بن قيس البَلوِيّ (69- 71هـ)

انكفأ المسلمون بعد "تهودة" إلى برقة، وخضع المغرب لكسيلة خمس سنين، أمّن خلالها من بقي من المسلمين بالقيروان، واتخذها قاعدة لحكمه، ولم يمدَّ يده لشيء من آثارها الإسلامية، مما قد يقوم دليلاً على عدم ردّته، وبقائه مخلصًا للإسلام[4].

تقدّم زهير بن قيس (صاحب عقبة، وأحد قادته المجرِّبين الذي عيّنه عبد الملك بن مروان واليًا على إفريقية) ليعيد المغرب إلى حظيرة الدولة وينتقم لعقبة ورجاله، فهزم كسيلة وقتله سنة 70/ 689 في واقعة "مَمْس" على مشارف الأوراس الشرقية، ومكّن أبناءَ عقبة من قتل كثير من الأمازيغ

---

[1] ابن خلدون كتاب العبر، مصدر سابق، ج6، ص 146.

[2] نفس الموضع.

[3] حسين مؤنس، فتح، مرجع سابق، ص 69.

[4] موسى لقبال، المغرب الإسلامي، مصدر سابق، ص 57.

انتقاما لأبيهم. ثم عاد إلى القيروان ومنها إلى المشرق لأسباب لم يتفق عليها المؤرخون. وقُتل قرب طرابلس في اشتباك مع قوة بيزنطية مُغيرة سنة 71هـ.

مسير حسّان وحملتاه الأولى (76[1]-77) والثانية (81-85)

انزعج الأمويون من أحداث المغرب، فعيّن عبد الملك بن مروان[2] أحدَ كبار قادة الشام المقرّبين من البيت الأموي حسّان بن النّعمان واليًا عليه، فسار على رأس قوة كبيرة لم يدخل المسلمون قطٌّ إفريقية بمثلها، بلغت 40.000 محارب جاعلاً همَّه القضاء على بقايا البيزنطيين في إفريقية، فأخرجهم من قرطاجنّة وخرّبها[3]، وقضى على مقاومة النصارى والبربر من البرانِس المتأثرين بالحضارة البيزنطية.

اندلعت في هذه الأثناء ثورة رئيسة قبيلة "جراوة" الصنهاجية في الأوراس "دهيا بنت ماتيا بن تيفان"، أو "الكاهنة" كما يسميها العرب، لمّا سمعت بمسير حسان. وكان "مَن بإفريقية من الروم منها خائفون، وجميع البربر لها مطيعون"[4]، أو "أعظم ملوك البربر"[5].

---

[1] يختلف المؤرخون في تعيين هذا التاريخ، والذي أثبتناه لحسين مؤنس.

[2] "الخليفة" الأموي الخامس (65-86/ 685-705). نظّم الدولة من خلال تعريب الدواوين، وسكّ النقود العربية، وتنظيم البريد. عقد صلحا مع البيزنطيين عام 689م ليتفرّغ لقتال المختار الثقفي، وابن الزبير؛ فصعد الحجّاج في عهده، وضُربت الكعبة بالمنجنيق؛ وكرّست بدعة سبّ الصحابة (لعْن علي بن أبي طالب، وآل البيت) التي سنّها معاوية كما في حديث مسلم رقم 2404، من الجزء4، باب فضائل علي بن أبي طالب: "أمر معاوية سعدًا (بن أبي وقّاص) فقال: ما منعك أن تسُبَّ أبا التّراب (علي بن أبي طالب)، فقال: أمّا ما ذكرتُ ثلاثًا قالَهُنَّ له رسول الله". الحديث. فثار عليه الصحابة كسليمان بن صُرَد (صحابيٌّ حديثه في البخاري ومسلم)، والتابعون كالمسيّب بن نَجَبَة، وسعيد بن جبير.

[3] ابن عذاري، مصدر سابق، ج1، ص 35.

[4] نفس الموضع.

[5] ابن خلدون، تاريخ، مصدر سابق، ج6، ص 109.

التحم جيشا الكاهنة وحسّان في معركة "نيني" على وادي العذارى/ وادي مسكيانة، بين عين البيضاء وتبسّة سنة 77هـ، وانجلت عن انتصار الكاهنة بعدما قتلت العرب قتلا ذريعا، وأسرت ثمانين رجلاً من أعيانهم. وتقهقر حسان إلى قابس، فبرقة.

عادت الكاهنة إلى الأوراس دون أن تتعرّض بالسوء للقيروان، وأكرمت نُزُلَ الأسرى وأطلقت أكثرهم، وكان منهم خالد بن يزيد العَبْسي المقرّب من حسّان، الذي آخَته بولديها بطقْسٍ محليّ[1]. وملكت المغرب بعد حسان خمس سنين.

بعث حسّان إلى دمشق يطلب المدَد قائلا: "إنّ أمم المغرب ليس لها غاية، ولا يقف أحد منها على نهاية، كلما بادت أمّةٌ، خلفَتها أمم"[2]، فأمره عبد الملك بن مروان بالتريّث. ولما لاحظت الكاهنة إقبالَ العرب على الخيرات والنفائس والأموال[3]، اعتقدت أنهم لا يريدون من الفتح سوى السبي والغنائم والأسلاب، فأحبّت أن تقطع رجاءهم في البلاد، فأمرت بتخريب المدن والحصون وإتلاف الزرع، فكان لذلك عواقب سلبية على موقف السكان من الكاهنة، وأثرٌ وخيم على أوضاع إفريقية والمغرب الأوسط الاقتصادية والاجتماعية.

وأغار الروم (البيزنطيون) على قرطاجنة سنة 78/ 697 واستولوا عليها وأوقعوا بالمسلمين. وتحرك حسان إلى إفريقية سنة 81هـ بعدما وصله المدد والأمر باستئناف الفتح، وانضم إليه بعض البربر، فهزم الكاهنة عند مشارف الأوراس الشرقية، وطاردها حتى أدركها وقتلها بالمكان المعروف ببئر الكاهنة (بئر العاتر اليوم) عام 82. ثم هزم الرومَ والبربر مرة أخرى،

---

[1] ابن عذاري، مصدر سابق، ج1، ص 37.

[2] نفس المصدر، ج1، ص 36.

[3] نفسه، ج1، ص 36؛ حسين مؤنس، فتح، مرجع سابق، ص 251.

فأخرج الروم من إفريقية، وصالحَ البربر على أن يستسلموا ويقدّموا 12.000 رجل يكونون عونًا للعرب في إتمام الفتح، فأجابوه وأسلموا على يديه[1]. وقد سبقهم إلى الإسلام ابْنا الكاهنة، وكانت استأمنت لهما حسّانًا فأكرمهما، وأمّر كلاًّ منهما على 6.000 رجل من البربر، شاركوا في نشر الإسلام بالمغرب، فاتخذ الفتحُ بذلك مسارا جديدا.

أنشأ حسان دارًا لصناعة السفن بتونس، وميناءً لإحداث التوازن البحري مع الروم في غربي المتوسط، ودوّن الدواوين باللغة العربية، وأدمج بعض البربر في الإدارة، وبذلك ساهم في إكمال وتثبيت الفتح، ووضع أسس المغرب الإسلامي كما قدّر بعض المؤرخين. على أنه اقترف أخطاء، كاصطحابه لدى عودته إلى المشرق جيشًا من السبايا البربر بلغ 35.000 رأس، و8.000 دينار من الذهب المسلوب أخفاها في قِرَبِ الماء خوفًا من سطو والي مصر عبد العزيز بن مروان[2]، الذي عزلَه وسلبه جميع ما كان معه من الخيل والأحمال والوصائف والوصفان. وستؤول هذه الأموال إلى الوليد وحاشيته في دمشق[3].

ولاية موسى بن نصير وحملاته في المغرب (85[4]-92، 705-711)

تضايق أمير مصر عبد العزيز بن مروان من حسّان فآذاه[5] وعزله كما ذكرنا، كما أساء إلى زُهير من قبله، لأنه لم يكن يرجو إسلامَ أهل إفريقيا، بل

---

[1] ابن عذاري، ج1، ص 38.

[2] ابن خلدون، كتاب العبر، مصدر سابق، 6/ 109؛ ابن عذاري، 1/ 38.

[3] ابن عذاري، 1/ 39.

[4] تباينت الأقوال بشأن هذا التاريخ، وما أثبتناه لحسين مؤنس.

[5] ابن الأثير، مصدر سابق، 4/ 179.

غنائمَها وأسلابها[1]، وولّى عليها مولاه موسى بن نُصير، فنزل أخوه عبد الملك عند إرادته على مضض؛ إذ كان ينسب ابنَ نصير إلى اقتطاع الفيْء[2].

افتتح موسى بن نصير عهده بعزل مساعدي حسان وتغريمهم وتصفيدهم وترحيلهم إلى المشرق[3]، وتعيين أبنائه في المناصب القيادية[4]. وبادر إلى فتح نواحي زغوان، وسبى من أهلها 10.000 رأس. ثم وجّه ابنه عبد الله إلى بعض نواحي إفريقيا، فساقَ 100.000 من السبي. كما وجّه ابنه مروان، فأتى بمثلها، وأقرّ ذلك أعيُنَ أوليائه في مصر والشام[5]. وقتل صنهاجة "قتْل الفناء"[6].

وقد ذكر ابن قتيبة، وغيره، أن موسى بن نصير فتح سجُومة وقتل ملوكها، ومكّن أبناء عقبة من قتل 600 رجل من أهلها من كبارهم انتقامًا لأبيهم[7].ثم فتح موسى بن نصير هُوّارة وزَناتة وكُتامة، فأغار عليهم وقتلهم وسباهم[8].

وخرج غازيا من إفريقية إلى طنجة، فهرب البربرُ إلى الغرب خوفًا من العرب، فتبعهم وقتلهم قتلا ذريعا، وسبى منهم سبيا كثيرا، حتى قال اللّيث بن سعد: "لم يُسمع قطُّ بمثل سبايا موسى بن نصير في الإسلام"[9]. وانتهى إلى السّوس الأدنى (بلاد درعة). ثم ولّى على البلاد واليًا، واستعمل مولاه

[1] حسين مؤنس، فتح، مرجع سابق، ص 265.
[2] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة (موفم للنشر، الجزائر، 1989)، ج2، ص 86.
[3] ابن قتيبة، مصدر سابق، 2/ 89.
[4] نفسه، ج2، ص ص 117، 118، 129.
[5] ابن عذاري، مصدر سابق، 1/ 40.
[6] ابن الأثير، 4/ 252؛ ابن قتيبة، 2/ 96.
[7] ابن قتيبة، 2/ 98.
[8] ابن عذاري، 1/ 41.
[9] نفسه، 1/ 43.

طارقا بن زياد على طنجة وما والاها، بعدما وضع تحت إمرتِه الرهائن الذين أخذهم من بربر إفريقية والمغرب، وسيساهمون في افتتاح الأندلس مع الرهائن الذين أخذهم حسّان من المغرب الأوسط من قبل[1]، وأمر العرب أن يعلّموا البربر القرآن، وأن يفقّهوهم في الدين[2].

ويبدو أن شدّة موسى بن نصير نفّرت البربر، ودفعتهم إلى الردّة مرارا، ومهدت لانخراطهم في صفوف حركات المعارضة، "الخارجية" على وجه الخصوص، وأّن أعماله لم تكن فتوحًا، وإنما نشاطًا لتهدئة البلاد.

أسباب تطاول مدّة الفتح

كان فتح المغرب من أعْسر الفتوح وأطولها أمدا، تتابعت فيه الهزائم والملاحم على مدى سبعين سنة. ولعل أهم أسباب ذلك:

- تنوع أقسام المغرب وكثرة ساكنيه، فلم يمكن إخضاعه بمعركة فاصلة أو بمعاهدة شاملة.

-اندلاع الفتن بين المسلمين، ما قطع عمليات الفتح مرارا.

- تنازع العرب في المغرب، خاصةً على أساس الولاءات القيسيّة (عرب الشمال) واليمنيّة (عرب الجنوب).

- تنازع ولاة مصر وقواد إفريقية، لرغبة الأُوَل في الاستئثار بالغنائم.

- بعد المسافة بين المشرق والمغرب.

- أخطاء الفاتحين في الحرب والسياسة، التي نفّرت البربر ودفعتهم إلى الارتداد عن الإسلام اثنتي عشرة مرة[3].

---

[1] نفسه، 1/ 42-43.

[2] نفسه، 1/ 42.

[3] ابن خلدون، كتاب العبر، مصدر سابق، 6/ 110.

-انجذاب أنظار العرب إلى الأندلس في القرن الثاني هجري/ الثامن ميلادي، فانصرف الكثير منهم عن إتمام فتح المغرب وإسلام أهله.

ثورات الأمازيغ بعد الفتح

أصبح المغرب ولايةً مكتملة الشخصية في عهد محمد بن يزيد (خَلَف عبد الله بن موسى بن نصير)، وكانت قاعدتها القيروان، وشملت الأندلس حتى 138هـ. وقد حكمها حتى سقوط دولة بني أمية بالمشرق تسعة وُلاة.

نهج هؤلاء سياسةً تُناقضُ سماحة الإسلام، وكان منهم من كان يرى أن إسلام البربر مخالفٌ لمصلحة الدولة، ففرض الجزية على من أسلم من الأهلين[1]، حتى غدا فتحُ البلاد وانتقاضها، ثم إعادة فتحها مرارًا من الظواهر السارية. ولم تغِب هذه الحقائق عن بعض القادة، فنرى عبد الرحمان بن الأشعث ينتهج في فتح "سجستان" سياسة رفقٍ ورَويّة، ممّا عدّهُ الحجّاج ضعفًا وتراخيًا[2]، فبايع رؤساءُ الجُندِ عبدَ الرحمان عامَ 81 على العودة إلى أوطانهم لقتال الحجاج.

وقد اختلف عبد الرحمان الغافقي- وكان صالحًا- مع والي إفريقية "عبيدة السُّلَمي" حول قسمة الغنائم عام 113، فأجابه لمّا هدّده: "أمّا بعد، فإنّ السماوات والأرض لو كانتا رَتْقًا، لجعل الله للمتّقين منها مَخرجا"[3]، ثم خرج غازيًا في بلاد الفرنجة حتى استشهد ومن معه في معركة "بلاط الشهداء"[4] (114هـ/ 732م). وكان مما بايع الناسُ عليه الإمامَ زيد بن عليّ بن الحسين الثائر في العراق على هشام بن عبد الملك سنة 121هـ: "جهاد الظالمين والدفع

---

[1] حسين مؤنس، فتح، مرجع سابق، ص 295.

[2] ابن الأثير، مصدر سابق، ج4، ص 198.

[3] نفسه، 4/ 404.

[4] لأنها جرت على طريق روماني مبلّط.

عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين، والعدل في قسمة الفيْء بين أهله بالسّواء، وردّ المظالم، وإقفالَ المُجَمِّر"[1].

ذلك أن الفتوح في عهد بني أمية اتخذت منحًى مختلفًا عن فتوح الراشدين، كما تدلّ عليه نصوص وقرائن عديدة، نذكر منها تصريح الصحابيّ أبي برزة الأسلميّ زمنَ الحرب الأهلية الثانية: "إنكم يا معشر العرب كنتم على الحال الذي علمتم من الذِّلّة والقلّة والضلالة، وإنّ اللهَ أنقذكم بالإسلام وبمحمد صلى الله عليه وسلّم حتى بلغ بكم ما ترون وهذه الدنيا التي أفسدت بينكم. إنّ ذاك الذي بالشّأْم (الشام) واللهِ إنْ يقاتلُ إلا على الدنيا، وإنّ هؤلاء الذين بين أظهُرِكم إن يقاتلون إلا على الدنيا، وإنّ ذاك الذي بمكة إن يقاتل إلا على الدنيا"[2].

ولّما وليَ عمر بن عبد العزيز (99-101/ 717-720)، الذي رفع شعار: "إنّ الله بعث محمدًا هاديًا ولم يبعثْه جابيًا"، أنصفَ البربر وجَهَد في تعميق انتمائهم للإسلام وأمّته، فأمّر عليهم إسماعيل بن عُبيد الله بن أبي المهاجر "فكان خيْرَ أميرٍ وخير وال، وما زال حريصًا على دعوة البربر إلى الإسلام حتى أسلم بقيّة البربر بإفريقية على يديه في دولة عمر بن عبد العزيز، وهو الذي علّم أهل إفريقية الحلال والحرام"[3]، معتضدًا بالتابعين العشرة الذين أرسلهم ذلك الخليفة الراشد إلى المغرب، واشتهروا بالفضل والعلم ورواية الحديث، كما أبطل عادةَ دفْع الأبناء في الجزية[4]. فبدأ انتشار

---

[1] الطبري، مصدر سابق، ج7، ص 87. وإقفال المُجَمِّر: عودة المقاتلين من البلاد النائية.

[2] البخاري، ج 8، كتاب الفتن، باب إذا قال عند قوم شيئا ثم خرج فقال بخلافه. والمقصود عبد الملك بن مروان، والمختار الثقفي، وعبد الله بن الزبير.

[3] ابن عذاري، 1/ 34.

[4] البلاذري، مصدر سابق، ص 227. والظاهر أنها تشمل بيع الأبناء لتدبير المبالغ المفروضة من قِبَل الأمويين على البربر.

اللغة العربية والثقافة والمعارف والمذاهب الكلامية والسياسية الإسلامية، وإلمام الناس بأركان ومعالم الدين، وبنيت المساجد وأنشئت الكتاتيب.

بل هناك من المصادر ما يؤخّر إسلامَ عامّة البربر إلى عهد عمر بن عبد العزيز وواليه على المغرب إسماعيل بن عبد الله بن أبي المهاجر[1].

لكنّ خلائف عمر بن عبد العزيز تنكّروا لسياسته، فعاد أمراؤهم إلى أخذ الجزية من الموالي رغم إسلامهم وصلاحهم، كدأب يزيد بن أبي مسلم (موْلى الحجّاج وصاحب شرطته) المعيّن من قِبل يزيد الثاني بن عبد الملك سنة 102، الذي سار في أهل المغرب بسيرة الحجاج، وفرض الجزية على رقابهم، ووسَم حرّاسه البربر على أيديهم[2]، فثاروا عليه وقتلوه سنة 103[3].

لم يتّعظ الأمراء بالأحداث، فنرى ابن الحبحاب يتعسّف ويسيء السيرة، فيغزو ويقتل ويسبي النساء والأطفال، وينهب الأموال أثرةً وإرضاءً لأسياده في الشام. وكانوا إذا غزَوْا أو حاصروا مدينة قدّموا البربر للمهالك، فإذا غنموا منعوهم نَفَلَهُم، كما أوْرد الطبري. ثم "عمَدوا إلى ماشيتنا -كما اشتكى وفد البربر المتظلّم إلى دمشق- فجعلوا يبقُرون بطونها عن السِّخال (ولدِها)، يطلبون الفِراء البيض لأمير المؤمنين، فيقتلون ألف شاةٍ في جِلْد[4]، فقلنا: ما أيسر هذا لأمير المؤمنين، فاحتملنا ذلك وخلّيناهم. ثم إنهم سامونا أن يأخذوا كلّ جميلة من بناتنا، فقلنا: لم نجد هذا في كتابٍ ولا سنّة، ونحن مسلمون"[5].

---

[1] نفسه، ص ص 232-233.

[2] كان الحجّاج ينقُش على أيدي بعض "المنبوذين" أو المنفيين أسماء قُراهُم!: المبرّد النحوي، الكامل (دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ)، 2/ 78.

[3] البلاذري، ص 324.

[4] لأنهم كانوا يبحثون عن الجلود العسَليّة النادرة.

[5] الطبري، مصدر سابق، ج4، ص ص 437-438.

ووافق ذلك قدومَ رُسُل "الخوارج"[1] من العراق إلى إفريقية، فوجدوا الأمازيغ ساخطين على "الأمراء"، فحرّضوهم. حتى إذا عاد وفد البربر المذكور خاليَ الوفاض من دمشق؛ اشتعلت الثورة في المغرب من مراكش إلى القيروان سنة 122/ 740، وكانت نزعتها خارجية صُفريّة، قادها ميسرة المطغري[2]، إلى أن اتّهمه أتباعه بالاعتدال، فقتلوه، وولّوا أمرهم خالدًا بن حُمَيْد الزناتي.

عجزت قوات الحكومة عن إخماد الثورة، رغم تقدّم أمير الأندلس عقبة بن الحجّاج لنجدتها. وتعيّن على هشام بن عبد الملك أن يوجّه لقتال الأمازيغ سنة 123 جيشًا من 30.000 مقاتل بإمرة قائد الشرطة الأموية بدمشق: كُلثوم بن عياض، هزموه في واقعة الأشراف أو (نوام) على نهر "سبو" بالمغرب الأقصى بعد عام، قُتل فيها كلثوم، وَوُجوهُ العرب، واضطرّ ابن أخيه ونسيبُه بَلْج بن بِشْر إلى خوض أشرس قتال لشقّ طريقه إلى سبتة، فالأندلس بنحو 10.000 من عرب الشام، بينما انهزم أهل مصر وإفريقية إلى القيروان. وانتقضت البلاد، وثار أهل الأندلس بحاكمهم عقبة بن الحجاج وعزلوه.

لم يلبث موقف السلطة أن تحسّن عام 125هـ، بعدما أحرزت نصرًا كبيرا في معركة الأصنام قرب القيروان، التي قتل فيها 180.000 من البربر "الخوارج" حسب المصادر العربية[3].

ثم ثار البربر الإباضيون في طرابلس ضد سلطان أحفاد عقبة بن نافع، وخلفاء بني أمية، حوالي سنة 130هـ بقيادة أبو الخطاب الإمام، وامتدت

---

[1] قال علي بن أبي طالب: "لا تقاتلوا الخوارج بعدي"، لتوقّعه انتزاء الملوك عديمي الشرعية بعدَه على الأمة.

[2] تنبزه المصادر العربية الرسمية بالحقير، والسّقّاء. بينما تصفه المصادر المعارِضة بالخفير، والوجيه.

[3] ابن عذاري، 1/ 59.

ثورتهم إلى إفريقية، متصديةً كذلك لتجاوزات الصُّفرية، وتواصلت إلى غاية 144، تاريخ انكسارها أمام الجيوش العباسية. على أنهم عادوا إلى الثورة بقيادة أبي حاتم الملزوزي سنة 151 حتى هزيمتهم عام 155. وانحازوا في النهاية إلى المغرب الأوسط ليؤسسوا الدولة الرستمية (160-296/ 776-909).

ودامَ اعتبارُ المغرب موردًا للمال والعبيد طويلا؛ حتى أنه لمّا صارت "الخلافة" إلى أبي جعفر المنصور، وكتب إلى عبد الرحمان بن حبيب بإفريقية يدعوه إلى الطاعة؛ فأجابه، ووجّه إليه بهدية فيها بُزاةٌ وكلاب، وكتب إليه: "إن إفريقية اليوم إسلاميةٌ كلُّها، وقد انقطع السبيُ منها"؛ غضبَ أبو جعفر، وكتب إليه يتوعّده ![1].

ولا غرو؛ فقد جاء في "الدّرر المكنونة في نوازل مازونة" لأبي زكريا يحيى بن موسى المغيلي المازوني (ت. 883/ 1478) نازلةٌ لأبي زيد القيرواني تحت عنوان "وضعية أرض المغرب خلال الفتح الإسلامي لها"، فيها إشارات إلى دور هذه السياسة في إعادة رسم الخريطة البشرية والزراعية للمغرب، ينقل فيها عن سحنون "أنّ منازل البربر وهذه السواحل التي على البحر، فإنها كلُّها صحريّة[2] حين فتحَ العرب إفريقية. فلمّا كثر الظلم؛ خربت البلاد وزالت العمارة منها، وكانت حين دخولها من قبل العرب عامرة. فلا أدري أَصالَحَ عليها أهلُها ثم جلوْا عنها، أم أُجلوا عنها من غير صلح؟[3] إلخ.

أمّا ما يهمّ بحثَنا من موضوع فتح الأندلس ومحاولات فتح "غاليا" (la Gaule)، وتفاعَل معه المؤرخون الجزائريون، وكانت لهم منه مواقف

---

[1] ابن عذاري، 1/ 67.

[2] كناية عن الخصوبة، مِن اصْحارَّ النَّبْتُ: إذا أخذت فيه حمرةٌ ليست بخالصة، ثم هاج فاصفرّ، واصحارَّ السُّنبُلُ: احمرَّ وابيضَّت أوائلُه.

[3] أبو زكريا يحيى بن موسى المغيلي، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، تحقيق مختار حساني (دار الكتاب العربي، الجزائر، 2009)، ج4، ص44.

متنوعة؛ فأهمُّه نكبة فاتح الأندلس طارق بن زياد على يد الدولة الأموية، والخلافات التي نشبت بين العرب والبربر هناك، وساهمت في تفكيك الجبهة الداخلية، وعرقلة الفتوح واستتباب الإسلام في أوروبا.

وقد ردّ البربر على ما اعتبروه تمييزًا من جانب بني أمية بالثورة والتمرد مرارا، كما فعل أحد قادتهم في هذه الفترة المبكرة في شمال الأندلس: "مُنازة"، الذي انشقّ عن العرب وتحالف مع "يوديس" (أودون): دوق أكيتانيا[1] في جنوب غرب فرنسا حوالي العام 106. كما ثار البربر بـ"ماردة" في أيام ولاية "ثعلبة بن سلامة العاملي" على الأندلس (حوالي سنة 125)، فغزاهم ثعلبة، وقتل منهم خلقًا كثيرا، وأسر منهم نحو الألف[2]. وغير ذلك كثير.

ثم إن يزيد بن أبي مسلم أخذ موالي موسى بن نصير من البربر، فوشم أيديهم وجعلهم أخماسًا، وأحصى أموالهم وأولادهم، فقتلوه كما ذكرناه[3].

لم تختلف ظروف فتح المشرق وأساليبه عن مثيلتها في المغرب. ويكفي بيانًا لذلك أنه لمّا استؤنفت الفتوح في عهد عبد الملك بن مروان بعدما توقفت نتيجةَ الصراع بين الأمويين والزبيريين (63-73هـ)؛ كان المشرف عليها والي العراق والمشرق: الحجّاج بن يوسف الثقفي، الذي قال فيه الحسن البصري: "لو تخابثت الأمم، فجاءت كل أمة بخبيثها، وجئنا بالحجاج لغلبناهم"، وهو الذي أوْكل قيادة جيوش الفتح لثلّة من رجاله الخُلَّص،

---

[1] كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة منير بعلبكي (دار العلم للملايين، بيروت، 1962)، ج1، ص 191؛ حسين مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام (الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1407/ 1987)، ص 136.

[2] ابن عذاري، 1/ 56. ولم أنوّع المصادر، لاشتهار هذه المعلومات.

[3] ابن عبد الحكم، فتوح مصر والشام (مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1415/ 1995)، ص 242.

المشهورين بشدتهم، كصهره وابن عمه: محمد بن القاسم الثَّقَفيّ، والمُهَلَّب بن أبي صُفرة الأزديّ، وقتيبة بن مسلم الباهلي.

لسنا في مقام تفصيل، فتكفينا إشارات موحِية تخدم البحث وتبرّر الاستنتاجات، كالتي ذكرها الطبري وابن الأثير وغيرهما عن قتيبة في طخارستان وبخارى والطالقان: "فقتل من أهلها مقتلةً عظيمة، وصلب منهم سِماطَيْن[1]؛ أربعةَ فراسخ"[2]. ثم ثار عليه جنده لجوْره وقتلوه (96هـ)، فخلفه يزيد بن المهلب، الذي أعاد فتح قوهستان وطبرستان وجرجان (98هـ) "فأعطوا بأيديهم ونزلوا على حكم يزيد، فسبى ذراريهم، وقتل مُقَاتِلتَهم وصلبهم فرسخين على يمين الطريق ويساره. وقيل: قتل منهم 40.000...فدخل الحصن وأخرج من فيه وصلبهم فرسخين عن يمين الطريق ويساره، فصلبهم أربعة فراسخ، وسبى أهلها، وغنم ما فيها"[3].

أما محمد بن القاسم فقد غزا السند بأمر الحجاج سنة 89، فلما وليَ سليمانُ بن عبد الملك (96هـ)؛ قبض عاملُه على السند: يزيد السّكسكي عليه على (فيمن قبض من رجال الحجّاج)، وحمله إلى العراق، حيث عذِّب وقتل. وانتفض ملوك السند واستعادوا استقلالهم.

تباينت أساليب الشدة هذه وعواقبها مع أسلوب الرفق الذي اعتمده الخليفة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه. فقد شكا أهل سمرقند إليه "ظلم قتيبة وغدره"[4]، فأنصفهم، وأرسل إلى ملوك السند يدعوهم إلى الإسلام والطاعة، على أن يظلّ كل ملك في مكانه، فأسلم أهلُها وملوكها وتسمّوْا

---

[1] أي على جانبي الطريق.

[2] ابن الأثير، الكامل، مصدر سابق، ج4، ص 256. والفرسخ: ثلاثة أميال هاشمية، وقيل اثنا عشر ألف ذراع، وهي تقريبا ثمانية كيلومترات.

[3] نفسه، 4/ 309.

[4] نفسه، 4/ 327.

بأسماء العرب[1]. وعادت الحرب بين المسلمين والتّرك بعد اغتيال عمر بن عبد العزيز من طرف بني أمية[2]، لعودة هؤلاء سيرتهم الأولى في اضطهاد الرعية بالتمييز العرقي والضرائب المجحفة والاستغلال والمصادرات.

ونعتقد أنّ الأمة قد دفعت ثمن التجاوزات التي تخللت الفتوحات باهظًا، من حيث أن الفكرة الإسلامية السامية لم تلقَ لها تعبيرا جليًّا صحيحًا في النّظم السياسية التي انتحلتها الدول "الإسلامية" المتعاقبة، ما كرّس التقاليد السلطانية والاستبدادية، وعزَلَ قوى التغيير الأخلاقية في المجتمع والأمة عن الوسائل الضرورية والكافية لتحقيق المُثُل الإسلامية المتمثّلة في الشورى والعدالة وتكافؤ الفرص وحرية المعتقد والتعبير وغيرها.

---

[1] حسين مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام، مرجع سابق، ص 132.

[2] أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، مرجع سابق، ص 126.

2. أصل المراجعات "أسلمة المغرب العنيفة" في كتابات القرن 19 الفرنسية

أـ الاستشراق الفرنسي: نظرات ومقاربات جديدة

من أوائل مواضيع الاستشراق الغربي في دراسة المغرب: محاولة فهم كيفية تحوّل "بلاد البربر" (Berbèrie) إلى الإسلام، فظهور "المغرب الأوسط" بواسطة الفتوحات الإسلامية منذ القرن الأول هـ/ 7م، ثم الهجرة/ "الغزوة" الهلالية في القرن 5هـ/ 11م.

فقد درس المستشرقون [1] الموضوع في جملة ما درسوا من قضايا تاريخ الإسلام، متأثرين بخلفياتهم الحضارية، وظروف ومعطيات الصراع بين أوروبا والعالم الإسلامي في القرون الأخيرة، وانتزائها على الشرق، فضلا عن طموحهم إلى استجلاء وتفسير خبايا ومسار التاريخ الإسلامي بكشف العوامل التي تكمن وراءها، لاستثمارها.

والاستشراق حركة ثقافية أوروبية، تمحورت حول بحث ودراسة كلّ ما له علاقة بالشرق من فكر ودين وثقافة..ظهرت في القرن الثاني عشر، وبلغت أَوْجَ تطوّرها بموازاة تفوّق الغرب المطلق وطغيان مدِّه الاستعماري في القرنين الـ 19، والـ20. فكانت نتاجًا لهيمنة الغرب، ووسيلةً لتكريسها، ومرآةً لصراع الشرق والغرب منذ بداية انتشار الإسلام؛ كما تدلّ عليه زعامة الدول الاستعمارية للاستشراق، حتى غدا نافذةَ الغرب على

[1] ظهرت كلمة « Orientalist » (مستشرق) في إنكلترا حوالي سنة 1779، وكلمة « Orientaliste » في فرنسا عام 1799. وأُدرجت كلمة (الاستشراق) في قاموس الأكاديمية الفرنسية (Dic. De l'Académie française) عام 1838. المصدر: تراث الإسلام، تصنيف شاخت وبوزوث، ترجمة حسين مؤنس وآخرون (المجلس الوطني ث.ف.آ.، الكويت، 1398/ 1978)، ص 78.

الإسلام، واعتبره شكيب أرسلان في أيامه "التّرجمان الذي يُلقي إلى ستّمئة مليون أوروبي وصفَ أحوال الإسلام والمسلمين"[1].

كانت فرنسا أسبقَ أمم الغرب وأكثرها اشتغالاً بالاستشراق [2]. وأنجبت بعض كبار المستشرقين [3] كـ"سلفستر دو ساسي" (S. De Sacy) -الذي كان عميدَ المستشرقين المرافقين لحملة نابليون على مصر- في القرن الـ19؛ و"لوي ماسينيون" (L. Massignon) -مرجعُ سياسة بلاده الشرقية، الذي زار القدس 18 مرة، وكاد يخلف دو فوكو (De Foucault) في مهمته التنصيرية بالصحراء- في القرن العشرين.

تباينت صور المشرق المرسومة من طرف الاستشراق-حسب إدوار سعيد في كتابه "الاستشراق" (1978)- بين التركيز على سلبيات الإسلام في أغلب الإنتاج الإنكليزي، والتقليد العدائي والتجديد في الاستشراق الفرنسي، وسيطرة رواسب المركزية الأوروبية في الاستشراق الأمريكي، وتعدّد اتجاهات الاستشراق الألماني، لانعدام السوابق الاستعمارية وسيطرة النازية في مرحلة معينة.

وقد رأى عبد الله العروي في كتابه "الإسلام والحداثة" (Islam et modernité) (1987) أنّ هدف الاستشراق تشويه صورة الإسلام والروح العربية، وتبرير السيطرة السياسية الأوروبية بطريقة غير مباشرة. كما اعتبر إدوار سعيد أنّ خطاب الاستشراق يطرح في جوهره رغبةً عارمة في إخصاء الآخر عقليًّا لكي يقرَّ في النهاية بتبعيّته للغرب، ويتعامل مع استعلاء الغرب كجزء لا

---

[1] "المستشرقون في موقفهم الخطير إزاء الإسلام"، الشهاب، شوال 1352/ جانفي 1934، م 10، ص 64.

[2] جُرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية (موفم للنشر، الجزائر، 1993)، ج 4، ص 266.

[3] راجع: محمود المقداد، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا (م.و.ث.ف.آ.، الكويت، 1413/ 1992).

يتجزّأ من طبيعة الحيـاة وقوانينهـا [1]. لـذا، لم يقصّـر المستشـرقون الفرنسـيون في البحث في حاضر الجزائر وماضيها عن كل المبررات الممكنة للاستعمار.

على أنهم ساهموا أيضًا في كشف وتنشيط جوانـب مهمَلـة أو مجهولـة من الثقافة والتراث الإسلامي، حيث حقّقوا ونشروا معظم المؤلفات العربيـة الإسلامية الكلاسيكية في التفسير، وعلوم القرآن، وعلوم الحـديث، والسـيرة النبوية، والتصوف، والتـاريخ، والتراجـم، والملـل والنِّحـل، وعلـوم اللّغـة، والنقد الأدبي، والعلوم الطبيعية، وغيرها، ممّا لا يسـتغني عنـه الدارسـون [2]. ولعلّ من المناسب الاعـتراف بفضـل المستشـرق الهولنـدي "دي خويـه" (de Coeje) (1836–1909)، ناشـر "تـاريخ الطـبري" –مـثلا- متبوعًـا بمجلـد للفهارس، إلى جانب "وفيات الأعيان" لابن خلّكان، و"طبقات الحفّاظ" للـذهبي، و"تهـذيب الأسمـاء" للنـووي، و"عجائـب المخلوقـات" للقـزويني؛ والمستشـرق الألماني "وستنفيلد" (Westenfeld) (1808–1899)، الـذي فاقـت آثـاره في هذا الباب 200 مصـنَّف، إذ نشَـر "سـيرة ابـن هشـام" (النبويـة) عـام 1860 مضبوطة بالشّكل الكامل، ومتبوعـة بمجلـد تعـاليق وملاحظـات وفهـارس؛ وتلـك الطائفـة مـن المستشـرقين الإنكليـز الـذين نشـروا "القـاموس المحـيط" للفيروزآبادي، و"الإتقان في علوم القرآن" للسيوطي وغيرها من ذخائر تراثنا.

كما أصدروا أكثر من 500 مجلة ذات علاقة بالاستشراق، و300 مجلة متخصّصة فيه [3]، تملأ مجلّداتُها الآفاق بحوثًا وإبداعا.

---

[1] "إدوار سعيد ونقد الاستشراق"، صالح سليمان عبد العظيم، الحوار المتمدّن، عدد 1368، WWW. Alhewar.org.2005 /11 /14

[2] راجع على سبيل المثال: جُرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، الجزء 4.

[3] محمد عُبيد حسنة، مراجعات في الفكر والدعوة والحركة (دار الهدى، عين مليلة/ الجزائر، 1401/ 1981)، ص 42.

بل ساهم المستشرقون في خدمة أخصّ علوم الدين الإسلامي، كما بـ"المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي" ذي المجلدات الضّخام الثماني (1922-1987)، الذي رتّبه ونظّمه ستون مستشرقًا عن الكتب الستة [1]، ومسند الدّارمي، وموطّأ مالك، ومسند الإمام أحمد. ابتدأ ترتيبَه وتنظيمه ونشرَه الدكتور "آرنت يان ونسنك" (Winsink) (1882-1939) أستاذ العربية بجامعة ليدن (Leiden) الهولندية عام 1936، بمعاونة "مَنسِنغ" (J. P. Mensing)، وأتمّه "بروخمان" (Brugman).

كما وضع الدكتور "ونسنك" "مفتاح كنوز السنّة" [2] بالإنكليزية، الذي نقله إلى العربية محمد فؤاد عبد الباقي عام 1353/ 1934، وقال فيه أحمد محمد شاكر "لو وُجد بين يديّ مثل هذا المفتاح لوفّر عليّ أكثر من نصف عمري الذي أنفقته في المراجعة". وقال معترفًا بفضله الشيخُ رشيد رضا: "لو كان بيدي هو أو مِثلُه مِن أوّل عهدي بالاشتغال بكتب السنّة لَوفّر عليّ ثلاثةَ أرباع عمري الذي صرفتُه فيها" [3].

أذكر ذلك لتنبيه بعض المسلمين الذين اعتبروهم أعداءَ صرحاء، مع أنَّ منهم من دافع عن الإسلام -مثلا- وأنصفه رغم نزعته الكاثوليكية أو العقلانية، أو التقدمية، من الكاثوليكي "ريشار سيمون" (Richard Simon) (ق. 17)، إلى اليهودي اليساري "مكسيم رودنسون" (M. Rodinson) (ت. 2004)، مرورا بـ"أ. رولان" (A. Reland)، و"بيار بيل" (P. Bayle)، و"هنري دو بولانفييه" (H. de Boulaivilliers)، و"غولدزيهر" (Goldziher)،

---

[1] هي: صحيح البخاري- صحيح مسلم- سنن أبي داود- جامع الترمذي- سنن النسائي- سنن ابن ماجة.

[2] البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنَّسائي، والدارمي، والموطّأ، ومسند زيد بن علي، ومسند داود الطيالسيّ، ومسند أحمد، وطبقات ابن سعد، وسيرة ابن هشام، ومغازي الواقدي.

[3] مفتاح كنوز السنّة (دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1403/ 1983)، ص (س).

و"زيغريد هونكه" (Sigrid Hunke)، وهاينريش بيكر"، و"مارتن هارتمان" الذي أثرى معارفنا عن الإسلام المعاصر، وقدّم الإسلام في حلّة قشيبة لمواطنيـه [1]، وغيرهم. وقد سبق لشكيب أرسلان أن نوّه بالأقلية النزيهة مـن المستشـرقين الذين أنصفوا الإسلام والمسلمين، في طليعـتهم المجـريّ "غولـدزيهر" المـذكور، ومن الفرنسيين: "غودفروا" (Gaudefroy)، وغروسّيه (Grousset)، و"رينـه"، الذي اعتنق الإسلام [2].

ناهيكَ عن كوْن الغيْـرِ مـرآةً تـنعكسُ عليهـا صـورةُ الـذات بعيوبهـا ومزاياها، لا محض المزايا التي تحرص الذات على إبرازها والإدلال بها، دون مثالبها التي تجتهد في إخفائها وإسدال السـتار عليهـا. فتبقـى صـورةُ الـذات ناقصة ما لم تُستكمل جوانبها التي تجتهد هي في حجبها، من خلال ما يرصده الآخرون ويشخّصونه منها، بقطع النظر عن بعض المبالغات التي قد تكتنـف أو تغلّف تلك النظرات.

أما مَـن ينسـب الـذاتَ إلى العصـمة، والآخـرين إلى التـآمر والعـداوة وفساد النوايا [3]، فلا مجال لإدراكهم نقـائص هـذه الـذات وعيوبهـا الفكريـة والمنهجية، التي وقفت على الدوام حائلا بينها وبين النهضـة المنشـودة، وقـد تكون سببا في انتحارها.

ب- "أسلمة المغرب العنيفة" في كتابات القرن 19 الفرنسية

حاول المؤرخون والكتاب الفرنسيون في النصف الثاني من القـرن 19 إعادة كتابة التاريخ المغاربي وتكييفه لينسجم مع مسارات التاريخ الأوروبـي

---

[1] مولود عويمر، "المستشرق مارتن هارتمان والنضال السياسي للوطنيين العرب في برلين"، البصائر، 21-27 ذو الحجة 1436/ 5-12 أكتوبر 2015.

[2] الشهاب، شوال 1352/ جانفي 1934، ج 10، ص ص63-71.

[3] أنظر على سبيل المثال: خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد عابد الجابري ومحمد أركون (دار قرطبة، الجزائر، 1430/ 2009)، ص ص 11-13.

والدورة الحضارية الغربية ذات الأصول الرومانية-اللاتينية، والبيزنطية-المسيحية. فاعتُبر الفتح الإسلامي والهجرة الهلالية -في هذا السياق- حدثين شاذّين أخرجا المغرب عن مساره التاريخي الصحيح وربطاه بـ"ظلام الشرق"، وأُسبغ على الفتح الإسلامي وما تلاه من "تعريب" أوصافٌ "همجية" تضاهي أو تفوق الأوصاف التي ألصقت بغزوات الهون والوندال.

نلمس ذلك -على سبيل المثال- لدى "هنري فورنال" في كتابه "البربر، دراسة في غزو العرب لإفريقيا"، الذي اعتبر الفتح الإسلامي فيه نكبة مُني بها المغرب نتيجة إفساد العرب "النهّابين" في الأرض وإذلالهم السكان[1]، كيف، وقد كان هدفه من كتابه-كما قال المحقّق الفرنسي-"إبراز فشل الغزو العربي لإفريقيا"[2].

كما نلاحظه عند الضابط "إدوار لابان" الذي عمل ببجاية في بداية الاحتلال، ونسب عقبة (رمز فتح المغرب) إلى "اقتراف مجازر جماعية"[3]. فضلا عن "أرنست ميرسيي" في كتابه الشهير "تاريخ إفريقيا الشمالية من أقدم العصور إلى الفتح الفرنسي"،[4] الذي تحمّس فيه للبربر وانتقص العرب، مركّزا على جوانب الشدة في فتوح المغرب، ناسبًا إلى عقبة إكراه السكان على الخضوع التام، مقارنًا بين الكاهنة و"جان دارك"، معتبرًا إياها نصيرة الحق والإنسانية أمام العرب المتوحشين كما وصفهم. وغير هؤلاء.

بعد الجيل الأول من المؤرّخين الفرنسيين الاستعماريين (1830-1880)؛ ظهر جيلٌ آخر أرسخ تكوينًا، من أبرز وجوهه: "إميل فيليكس غوتيي" (E. F. Gautier)، و"جورج مارسي" (G. Marçais)، اللّذيْن اهتمّا بالعصور الوسطى للمستعمرات الفرنسية.

---

1 Henri Fournel, les Berbères. Étude…, op. cit., T. 1, pp. 145-302.
2 Ibid., T. 2, p. III.
3 Edouard Lapène, Vingt-six mois à Bougie (Paris, 1837), p. 7.
4 E. Mercier, Histoire de l’Afrique septentrional (Berbèrie) depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française. Constantine 1888-1891.

أما "غوتيي" فقد أصدر كتابًا شهيرا حول "أسلمة إفريقيا الشمالية، قرون المغرب المظلمة"، ركّز فيه على "هزائم العرب الساحقة" أمام البربر وطردهم مرارًا من المنطقة، والاستشهاد ببعض الروايات حول ردّة البربر لإبراز رفض المجتمعات القبلية البربرية للإسلام[1]. واعتبر الكاهنة اليهودية، وكسيلة المسيحي، رمزين لبطولة البربر[2]، قاما بتوحيد المغرب لفترة وجيزة[3]. منتهيًا إلى نسبة "البدو العرب إلى شلّ، بل قتْل المغرب الأوسط والإجهاز على المدن"[4]، قبل أن يختم بأطروحة "التعارض الحتمي بين الفلاّح البربري والعربي البدوي"[5].

في حين كتب "مارسي" "بلاد البربر المسلمة والمشرق في العصر الوسيط"، الذي أرجع فيه انتصارات العرب إلى عقيدة التعطّش للشهادة، والتي من أهم رموزها: عقبة بن نافع، الذي "فُبركت" له عدّة روايات أسطورية، جعلت منه "رمز الإسلام المقاتل"[6]. واتّهم الفاتحين بأنهم طلاّب غنيمة، معتبرا حملات الفتح الأولى "حلقة من عمليات النهب"[7].

ثم ركّز على دور عقبة في الفتوح، مرجعًا انتصاراته إلى استثماره انسحاب القوات البيزنطية من إفريقيا لقمع تمرد في صقلية، فتمكّن بسرعة مذهلة من أخذ المدن والقلاع البيزنطية، ونهب الممتلكات وقتل طائفة من السكان، وسبي الباقي، عدا من بادر بإعلان إسلامه. وختم حديثه عن عقبة

---

[1] Gautier, l'Islamisation de l'Afrique du nord: Les siècles obscurs du Maghreb (Paris, Payot, 1927), pp. 245-248.
[2] Ibid., pp. 240-246.
[3] Ibid., p. 248.
[4] Ibid., pp. 397-398.
[5] Ibid., p. 411.
[6] G. Marçais, La Berbèrie musulmane et l'orient au moyen âge (Aubier, Paris, 1946), pp. 22.
[7] Ibid., pp. 23-26.

بالسخرية من الرواية العربية ببلوغه المحيط[1]، مركّزا على "عمليات النهب" التي نسبها إليه، مثمّنًا دور كسيلة الـذي شـبّهه بيوغرطـة[2]، معتـبرًا الكاهنـة "روح المقاومة البربرية"[3].

ترسّخت هذه الوجهة التي ترى أنّ المغرب دخل عصر "الظُّلمـات" بعـد الفتح الإسلامي، بعدما انقلبت صفحة الحضارة التي كان عليهـا في العهـدين الروماني والبيزنطي على يد أمثال "كريستيان كورتوا"، كما في مقاله "من رومـا إلى الإسلام"[4]، و"ألفرد بل"، مثلا في كتابه "الديانة الإسلامية في بلاد البربر"[5].

تابع بثّ هذه النظرة بعد الحرب العالمية الثانية مؤرخون مرموقـون، في طليعتهم "روبار برونشويغ"، وتلميـذه "هـادي روجـي إدريـس"، اللّـذيْن صـارا مرجعين في تاريخ الفترتـين الزيريـة والحفصـية. ورغـم عـدم تخصّصـهما في مرحلة الفتح (الإسلامي)، إلا أنهمـا أنجـزا دراسـتين رائـدتين، انتقـدا فيهـا الروايات العربية ونسباها إلى المبالغة، خاصة في تقدير عقبة بن نافع، هما:

-"ابن عبد الحكم وفتح إفريقيا الشمالية من قبل العرب"[6].

-"تحليل نقدي لروايات المالكي وابن عِذاري حول فتح إفريقيا"[7].

---

[1] ibid., pp. 31-32.
[2] Ibid., p. 32.
[3] Ibid., p. 35.
[4] Christian Courtois, « de Rome à l'Islam », Revue africaine, N° 86 (1942), pp. 25-55.
[5] A. Bel, la Religion musulmane en Berbèrie, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse. Librairie orientale Paul Guethner, Paris, 1938.
[6] « Ibn Abd al-hakam et la conquête de l'Afrique du nord par les Arabes, Etude critique », in Annales de l'institut des études orientales, VI, 1942-1947.
[7] « Examen critique des récits d'Al-Maliki et d'Ibn Idari sur la conquête de l'Ifriqiya », in Arabica, N. 11, 1964.

وقد أخطأ حسين مؤنس في نسبته صاحب "الغزوات العربية الأولى لإفريقيا الشمالية": "موريس كودال" إلى إنصاف العرب، وأخذِهِم إياهم بما رأى من مآخذ في رفق، وربما حاول الدفاع عنهم[1]. ذلك أنّ "كودال" سوّى بين العرب والبربر في "انتسابهم إلى البداوة، واعتمادهم على السّلب والنّهب"[2]. كما أنه أرجع انتصار الفاتحين إلى قصور وتمزّق البربر، اللذيْن أعجزاهما عن القيام بأيّ جهد جماعي كبير للاتحاد والتصدي للعرب أو المبادرة بالهجوم، رغم أنهم كانوا يفوقونهم عددًا[3]. ورغم اعترافه بأن العرب جلبوا معهم عقيدة ونظامًا؛ إلا أنّ ذلك لم يحقق الوحدة والنظام للمغرب في نظره، بل عمّق أزمته. "فلم يحقق الفتح في النهاية أعمالا جليلة وجميلة، لأنّ العربي لا يحسن أمثال تلك الأعمال التي تفتح آفاقًا جديدة للشعوب"[4]. مختصرًا في النهاية أعمال الفاتحين في دورة: غزو- معارك- غارات سلب- قهر السكان- ثورة السكان- معارك جديدة، وهكذا...[5].

وقد يشذّ قليلا عن هذا التيار شارل أندري جوليان الذي انتهج نهجا متحرّرًا نوعا ما في كتابه "تاريخ إفريقيا الشمالية، من البداية إلى 1830"، رغم اعتباره العرب غزاة، نهَجوا سياسة عنيفة محتقِرة واستغلالية تجاه البربر[6]، وأنّ البربر ارتدوا عن الإسلام عقِبَ انتصار كسيلة في تهودة[7]، الذي يعتبره "أول أبطال الاستقلال البربري"[8].

---

[1] حسين مؤنس، فتح العرب للمغرب، مرجع سابق، ص 322.

[2] Maurice Caudel, les Premières invasions arabes de l'Afrique du nord (Ernest Leroux, Paris, 1900) P. 192.

[3] Ibid., p. 186.

[4] Ibid., pp. 192-193.

[5] Ibid., p. 193.

[6] Ch. A.-Julien, Histoire de l'Afrique du nord, des origines à 1830 (Cérés Editions, Tunis, 2003) t. 2, p. 33.

[7] Ibid., t. 2, p. 21.

[8] Ibid., t. 2, p. 29.

وكذلك مِـن المتـأخّرين أمثـال أنـدري نوشـي A. Nouschi وإيـف لاكوست Y. Lacoste، وأنـدري برونـان A. Prenant، علـى الأقـل في "الجزائر بين الماضي والحاضر، إطار نشأة الجزائر المعاصـرة ومراحلـها"، حيـث ذهبوا إلى القول: "فإن كان من المبالغة الادعاءُ بأن مقاومة البربر للفتح العربي هي لإثبات الذات، التي يُزعم أنها مـا زالـت قائمـة إلى اليـوم بـين (العـرب والبربر)؛ فإنه من الباطل في المقابل الادعاءُ بأن البربر ألقـوْا بأنفسـهم وبكـل حماس في أحضان الامبراطورية العربية"[1].

وعليه، غلب على الرؤية الفرنسية إلى الفتح الإسلامي نسـبةُ الفـاتحين العرب إلى الشـدة وطلـب المغـنم، مقابـل التنويـه بمقاومـة البربـر "المشـروعة" ورموزها، وتراوحت نظرات المؤرخين الفرنسيين إلى رمز الفتـوح: عقبـة بـن نافع بين "قاتل الشعوب" إلى "القائد الميثولـوجي"، معتـبرين أنّ صـياغةَ أحـداث الفـتح كانـت أقـرب إلى التـاريخ القصصـي الأسـطوري منـه إلى التـاريخ الموضوعي.

[1] أندري برونان؛ أندري نوشي؛ إيف لاكوست، L'Algérie: passé et présent. Le cadre et les étapes de la constitution de l'Algérie actuelle الجزائر بين الماضي والحاضر. إطار نشأة الجزائر المعاصرة ومراحلها، تعريب رابح اسطمبولي وآخرين (د.م.ج.، الجزائر، 1984)، ص 88.

3. مواقف المؤرخين الجزائريين من الفتح الإسلامي

تباينت مواقف المؤرخين الجزائريين من أحداث وشخصيات هذه الفترة، بتأثير لغة الأمّ والتكوين، والعِرق، والاتجاهات الفكرية والإيديولوجية، والانتماء السياسي، وغير ذلك. ولنأخذ المفاضلة بين عقبة وكسيلة مؤشرًا على طبيعة ومستوى التدافع بينهم.

أ.النظرة التقليدية المناقبية:

معلومٌ أن مجريات الحملات العسكرية الإسلامية على بلاد المغرب كُتبت-كما لاحظ أحد المتخصّصين- وفق رؤية إيديولوجية شعبوية، كرّستها روايات عربية مشرقية بعيدة زمنيًّا ومكانيًّا عن الحدث، وروايات مغربية تمتد أصولها إلى الوسط القصصي القيرواني والبربري الذي تبلور في القرون الأربعة الأولى للهجرة.

وقد أضفت هذه الكتابات –حسب نفس الباحث-صورة ميثولوجية على الأحداث، وصوّرت مؤسس مدينة "عزّ الإسلام" (القيروان) بالإنسان المؤيَّد بـ"روح قُدُس جديد"، من خلال تمرير خطابه لعالم الحيوان. كما شكّلت الروايات المتتالية حول استشهاد عقبة المنطلق الأساسي لمجموعات قصّاص بلاد الزاب، وهي الروايات التي ساهمت في بناء ذاكرة جماعية مرتبطة بالشخص والمكان، وأدت إلى ربط نهائي بين الوليّ (عقبة بن نافع) وموضع استشهاده (تهودة)، التي غدت "سيدي عقبة"[1].

[1] علاوة عمارة، دراسات في التاريخ الوسيط للجزائر والغرب الإسلامي (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008)، ص 47.

الكرامات

لا يسلّم محدّثُ المغرب: الإمامُ عمر بن عبد البرّ (ت463هـ) بأن عقبة كان مستجاب الدعوة، حيث يقول: "ويقولون: إن عقبة بن نافع كان مستجاب الدعوة؛ فاللهُ أعلم"[1]. وفيه إشارةٌ إلى ما تناقله الرواة مِن أنه رضي الله عنه كان يخاطب الحيوان فيمتثل، حيث أمرَ الحيّاتِ والسباعَ بالرحيل عن موضع مدينة القيروان قبل بنائها: "...ومن وجدناه بعد ذلك قتلناه. فنظر الناسُ بعد ذلك إلى أمرٍ مُعجِب، من أنّ السباع تخرج من الشِّعرى، وهي تحمل أشبالها سمعًا وطاعة، والذئبُ يحمل جِروه، والحيّةُ تحمل أولادها.."[2]. وكذلك ما ذُكر من صلاته ركعتين ودعوتِه، بعدما أشرف الناسُ على الهلاك عطشًا في طريق عودته من غزوته الكبرى؛ فانفجر الماء من تحت يد فرسه، فنادى عقبة في الناس فحفروا أحساءً (آبارا) كثيرة، وشربوا، فسُمي ماء الفرس[3].

وحتى الحفيد عبد الرحمان بن حبيب بن أبي عبْدة بن عقبة بن نافع كان مستجاب الدعوة في الاسطوغرافيا العربية الإسلامية كجدّه، حيث نقل ابن عذاري أنه "دعا على أهل إفريقية، وكان مستجاب الدعوة. فوقع الوباء والطاعون بإفريقية سبع سنين، لا يكاد يرتفع إلا مرةً في الشتاء، ومرّةً في الصيف"[4]. مع أن عبد الرحمان هذا "أمعن في قتل البربر، وامتحن الناسَ بهم، وابتلاهم بقتل الرجال صبرًا[5]؛ يؤتى بالأسير من البربر، فيأمر من يتّهمه بتحريم دمه بقتله؛ فيقتلُه"[6].

---

[1] أبو عمر بن عبد البرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، مصدر سابق، 3/ 1077.

[2] ابن عذاري، مصدر سابق، ج1، ص 20.

[3] ابن الأثير، الكامل (دار صادر، بيروت، 1402/ 1982)، ج4، ص 106.

[4] ابن عذاري، مصدر سابق، ج1، ص 60.

[5] القتل صبرًا، معناه أن يُحبَس الرجل على القتل حتى يقتل.

[6] نفسه، ج1، ص 61.

تمامًا كما نسبت إلى سيدنا خالد بن الوليد ابتلاع السمّ الزّعاف ("سمّ ساعة" كما في الرواية)، ليثبت لأهل الحيرة وزعيمِهم "عمرو بن عبد المسيح" (الذي زعموا أنه كان يومئذ ابن 350 سنة![1]) عام 12 للهجرة أحقيّة الدين الإسلامي. وموجز القصة -التي يرويها الطبري[2]؛ والبلاذُري[3] وغيرهما- أنّ خالدًا قال: "إنها لن تموت نفسٌ حتى تأتيَ على أجلِها، باسم الله خيرِ الأسماء ربّ الأرض وربّ السماء الذي ليس يضرّ مع اسمه داءٌ، الرحمان الرحيم"، ثم وضع السمّ في فمه، وبادروه ليمنعوه، ولكنه سبقهم فابتلعه[4]. ومعلوم أن الإسلام لا يجيز تجريب الله بهذه الوسائل.

كما نقرأ للعياشي[5]-على سبيل المثال- في "ماء الموائد": "...والحُجّاجُ يزعمون أنّ مَن تمسّك بذلك العمود (الموجود أعلى مئذنة مسجد عقبة) وحرّكه، وقال: أقسمتُ عليكِ أيتها المئذنة بحق سيدي عقبة إلا ما تحرّكتِ، فتهتزّ. وقد طلعتُ إليها ورأيت ذلك، وليس كما زعموا"[6].

---

[1] الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون (دار الفكر، بيروت، بلا تاريخ)، ج2، ص 147.

[2] عن الغصن بن القاسم، عن رجل من بني كنانة، ويونس بن أبي إسحاق.

[3] عن أبي مِخنف، عن أبي المثنّى الوليد بن القَطامي وهو الشرقي بن القطامي الكلبي.

[4] الطبري، تاريخ الأمم والملوك (دار الكتب العلمية، بيروت، 1422/ 2001)، ج2، ص 317.

[5] أبو سليم عبد الله العياشي (1037-1090هـ/ 1628-1679): رحالة مراكشي، محدث، صوفي، وشاعر. سافر إلى المشرق ثلاث مرات. أهم آثاره: رحلته الضخمة "ماء الموائد"، التي نشرها المستشرقون وأثنوا عليها. ركز فيها على وصف طريق الصحراء وسكانه وأحوالهم الدينية والاجتماعية وعلمائها.

[6] نقلا عن مولاي بلحميسي، الجزائر من خلال رحلات المغاربة في العهد العثماني (ش.و.ن.ت.، الجزائر، 1981)، ص 100.

اسطوغرافيا ملتزمة:

لا يخفى أنّ المؤرخين العرب قد جنحوا إلى إضفاء طابع سلبي جدا على المقاومين البربر للفاتحين، كما في تحريف أسمائهم مثلا أو تصغيرها. نستشفّ ذلك على سبيل المثال من تحريف اسمي كسيلة والكاهنة.

فكسيلة هو "أكسل" أو "كسيلة" أو "كسلا" أو "كسيلن"، بن لـزم، أو لهـزم، أو لمزم، عند ابن خلدون. وقد ورد بصيغ أخرى عند ابن الرقيق، وابـن الأثـير، والسلاوي وغيرهم.

وهناك من يرى أن عقبة بن نافع هو الذي سمّى الملك البربـري باسـم كسيلة بعد عزله لأبي المهاجر دينار تحقيرًا له. فكسـيلة –كمـا يـرى الـدكتور محمد لغرايب– تحريفٌ وتأنيث عربي لـ"أكسل" (النمـر)، و"لـزم" تحريـف أيضـا لـ"إيزم" (الأسد)، ولا شكّ أنهما –في رأيه أيضا– حُرِّفَا عـن أصـليهما تحقـيرًا لصاحبهما؛ وهي عادةٌ جرى عليهـا العـرب كلمـا أرادوا احتقـار غيرهـم[1]، فيحرّفون أسمـاءهم إلى أضـدادها أو يصـغّرونها[2]. وقـد حرّفـوا اسـم الـنبي (محمّد) إلى "مُذَمَّم"، ونبزوا عليًّا بـ"أبي التراب"، مع أنه كان أحبّ الأسماء إليه، وسمّوْا "الشهيد" "مقتولاً"، والفاطميين "عبيديين"، والموحدين "وهابيين"، وأصحاب العدل والتوحيد "ثنوية" و"مجوسية" و"معتزلة" و"قدرية"، وغير ذلك كثير.

أما الكاهنة، فهي في الأصل عند ابن خلدون "دهيا ماتيـه بنـت تيفـان". وقد وسمتْها الاسطوغرافيا العربية بالاسـم الـذي اشـتهرت بـه في التـاريخ، وكفى بكفر الكاهن وسوء سمعته تشهيرًا وإدانة.

---

[1] مثاله: المتنبّئ الكذّاب مَسلَمة، الذي جعلوه مُسيلِمة.

[2] أنظر محمد الأمين بلغيث، "كسيلة بن لمزم وموقفه من الفتح الإسلامي"، في الملتقى الدولي حول عقبة بن نافع (الجمعية الخلدونية، بسكرة، 2010)، ص 203.

ينطبق الأمر كذلك على موقفهم من الثائرين البربر على الأمويين والعباسيين، حيث وصفوهم بالفوضويين، مع أن ثوراتهم كانت إسلامية قصدت إحياء الإمامة العادلة[1]، وأيضا على المسلمين من أتباع الفرق "المنشقة" أو "الضالة"، من غير "أهل السنة والجماعة"، كما في تشويه صورة مَيْسَرة المطغري[2] الخارجي الصُّفري، والانحياز إلى السلطات في صراعها مع الجماعات الثائرة المسمّاة "خارجية"، وتشويه صورة الفاطميين الذين نُبزوا بـ"العبيديين"، تحقيرًا لهم وازدراء، حتى ترقّى ابنُ حَزم (الأمويّ الهوى) من الطعن في نسبهم إلى السيدة فاطمة الزهراء إلى المناقشة في معنى الحديث القائل أنّ فاطمة سيدة نساء العالمين، وأنه لا يعني أنها أفضل نساء العالمين[3]!؛ مقابل تقديرهم للخلافتين الأموية والعباسية، التي يعتبرها المعارضون على نقيض ذلك "مُلوكية" و"كسروية"[4]، وغير ذلك من الأمثلة، التي لسنا في مورد استقصائها.

ولا شك في اعتماد المؤرخين الجزائريين الصيغة الرسمية التقليدية للفتح الإسلامي، وذلك شأنَ سائر الناس الذين لا يدركون العالم إلا من خلال ما يتلقّونه من مواريث الأسلاف، فضلا عن أنّ التاريخ -كما ذكرناه مرارا- لا يكتبه سوى الأحياء والمنتصرون، وأنه سِجِلٌّ لما يراه أهلُ أيّ عصر

---

[1] أنظر محمد علي دبوز، تاريخ المغرب الكبير، الجزء 3 (عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1383/ 1963)، ص 78.

[2] أشرنا آنفا إلى ما نبزته به المصادر العربية الرسمية بالحقير، والسّقّاء. بينما تصفه المصادر المعارِضة بالخفير، والوجيه.

[3] عباس محمود العقاد، فاطمة الزهراء والفاطميون (دار الكتاب العربي، بيروت، 1967)، ص ص 81- 82.

[4] أنظر مثلا: محمد علي دبوز، تاريخ المغرب الكبير، الجزء 3، مصدر سابق، ص ص 3 وما بعدها.

من العصور مستحقٌّ للتسجيل من عصور أخرى. وبديهي أن ذلك ليس سوى ما يُعينُ أهلَ ذلك العصر على ضمان التماسك والاستمرارية، خاصة -بالنسبة إلى الجزائر-في ضوء السجال مع المدرسة الاستعمارية، التي تشكك في كثير من عوامل التواصل التاريخي الجزائري، ما حمل المؤرخين الجزائريين على الرد والمواجهة.

الصُحبة

هناك مثال واضح وصريح من تقديس التاريخ الإسلامي لفاتح المغرب[1]، وتعاطف المؤرخين المسلمين الكبير مع سيدنا عقبة رضي الله عنه وأصحابه البواسل وإشادتهم بجهادهم واستشهادهم وفروسيتهم الخارقة، التي مكّنت الإسلام في المغرب أمام قوات كسيلة والبيزنطيين المتفوقة، إلى درجة اصطناع فضائل قد لا تصحّ، وقد يكون هو مستغنيًا عنها بحكم فضائله ومزاياه الشخصية الثابتة التي تبوّؤه مكانةً سامية بين عظماء التاريخ؛ وذلك بنسبته إلى الصحابة مثلا، مما أشرنا إلى عدم صحّته آنفا[2]، والجزم بأنه كان (وكذلك بنوه وأحفادُه) مستجابَ الدعوة، وأنه كان يخاطب عالم الحيوان فيستجيب، وما إلى ذلك مما سبق ذكره. ويُشانُ خصومُه في المقابل، فيوصفون بالأقبح كما سيأتي.

من ذلك قول ابن خلدون: "وأجداثُ الصحابة رضي الله عنهم؛ أولائك الشهداء: عقبةُ وأصحابه بمكانهم ذاك من أرض الزاب[3] لهذا العهد. وقد جُعل على قبر عقبة أسنِمةٌ، ثم جُصّص، واتُّخذ عليه مسجد عُرف

---

[1] مع أنّ المغرب انتقض بأجمعه إثر واقعة تهودة، ما اضطر العرب إلى استئناف الفتح مجدّدا.

[2] أبو عمر بن عبد البرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، مصدر سابق، ج3، ص 1075.

[3] الزاب: الأرض الممتدة بين جبال أولاد نايل والأوراس، وبين أواسط السهول العليا الشرقية والصحراء. أهم واحاتها ومدنها: بسكرة والمسيلة.

باسمه، وهو في عداد المزارات ومَظانِّ البركة، بل هو أشرفُ مَزورٍ من الأجداث في بقاع الأرض لِما توفّر فيه من عدد الشهداء من الصحابة والتابعين، الذين لا يبلُغ أحدٌ مُدَّ أحدِهم ولا نصيفَهُ"[1].

واطّردت هذه المفاهيم والمعلومات وترسّخت مع الأيام، حتى وُجدت على الحشوات الخشبية المثبتة على جدران ضريح عقبة رضي الله عنه كتابات تصفه بـ"الصحابي"[2].

وفي المقابل؛ تتهم معظم الروايات الإسلامية التي تناولت حادثة "تهودة" "كسيلة اللعين"[3] بالردة، وتحمّله مسؤولية هذه المجزرة، كما نجده عند المالكي في رياض النفوس، الذي أورد هذه الرواية النموذجية: "...قال وهب بن منبِّه: إنّ هذه البقعة الملعونة التي يقال لها "تهودة"، كان النبي صلى الله عليه وآله وسلّم ينهى عن سكناها، وقال: سوف يقتل بها رجالٌ من أمتي على الجهاد في سبيل الله تعالى، وثوابُهم ثوابُ أهل بدر وأُحُد، وا شوقاهُ إليهم! قال: سألت بعض التابعين عن هذه العصابة؛ فقال: ذلك عقبة وأصحابه"[4].

على أنّ روايات أخرى أقلّ شهرةً تلتمس له (أي كسيلة) العذر من أمله في تخليص صديقه أبي المهاجر من الأسر وافتكاكه من أيدي عقبة،

---

[1] ابن خلدون، ديوان العبر، مصدر سابق، ج6، ص 147؛ أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى (دار الكتاب، الدار البيضاء، 1956)، ج 1، ص 78.

[2] صالح بن قربة، أبحاث ودراسات في تاريخ وآثار المغرب الإسلامي وحضارته (دار الهدى، عين مليلة، 2011)، ص 38.

[3] ابن عذاري، مصدر سابق، ج1، ص 31.

[4] المالكي، رياض النفوس، تحقيق حسين مؤنس (القاهرة، 1951)، ص 43.

كما نجده عند المالكي[1] كذلك، ونقلها عنه أو عن غيره أمثالُ السلاوي[2] من المُحدَثين.

ذلك؛ على الرغم من أن كسيلة أمّن من بقي بالقيروان مِن المسلمين بعد فاجعة تهودة[3]، وحافظ على عهده حتى النهاية، حيث قال لأكابر البربر والروم الذين كانوا معه قبيل المواجهة الحاسمة مع العرب بقيادة زهير في "ممس" (69هـ): "إني رأيت أن أرحل عن هذه المدينة؛ فإنّ بها قومًا من المسلمين، لهم علينا عهود"[4]، فكان يأبى أن يغدر بهم، كما توجّسَ أن ينقلبوا عليه إذا احتدم القتال، فتركَهم.

لا يختلف الأمر اليوم كثيرًا حتى لدى الأكاديميين؛ فالمرحوم سعد الله – على سبيل المثال–يتلقّف نسبةَ عقبة بن نافع إلى الصحابة، بل يضيف إخوانه إلى الصحابة، فيكتب: "..خرج بوزيان شامخ الرأس كأنه شبح صحابيٍّ من رفاق عقبة بن نافع"[5]؛ و"كانت ليبيا هي الساحة التي انتصر فيها عبد الله بن أبي سرح، وحسّان بن النعمان، وزهير البلوي، وعقبة بن نافع على البيزنطيين. وقد امتدّت إلينا بركات الفتح ودخلْنا في دين الله أفواجًا على أذان هؤلاء الصحابة والتابعين"[6]؛ "حتى لا يدنَّس التراب الذي مشى عليه

---

[1] نفس المصدر، ص 40.

[2] أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى (دار الكتاب، الدار البيضاء، 1956)، ج 1، ص 39.

[3] ابن عذاري، 1/ 31.

[4] نفسه، 1/ 32.

[5] سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مصدر سابق، ج1، ص 336.

[6] سعد الله، هموم حضارية ط. 2 (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2005)، ص 148. ط. 1: 1993.

هناك بالضبط عقبة بن نافع والصحابة الآخرون"[1]، علما أنه لا تصحّ صحبة لأحد من المذكورين[2].وكذلك صالح بن قربة[3]؛ وبشار قويدر في قوله "الصحابي الجليل عقبة بن نافع"[4]، فضلا عن العصاميين كتوفيق المدني، وعبد الرحمان الجيلالي، وغيرهم.

بينما يصرّح أستاذ كبير آخر بالقول: "عقبة بن نافع هو الذي حرّر المغرب العربي من الاحتلال الروماني"[5]. علمًا أن الامبراطورية الرومانية انتهت قبل حملات عقبة على المغرب بأكثر من قرنين.

مع أن عقبة بن نافع الفهري الأموي ولد قبل الهجرة بسنة واحدة (1 ق.هـ-63 هـ/ 621-683م)، كما ذكرناه، أي أنّ الرسول انتقل إلى الرفيق الأعلى وهو رضي الله عنه حدَثٌ، يعيش في الطائف على الأرجح.

هذا؛ إلى أنّ الصُّحبة في اللغة هي "الملازمة"، ولا تنطبق إلا على من طالت ملازمته. فلا يقال (هو صاحبه) إلا للذي يلازمُ الشيء، أو يرتبط به، أو يملكه، كـ(أصحاب الجنة - أصحاب النار- أصحاب مدْيَن- أصحاب الفيل- أصحاب الأيْكة- صاحب الدار- صاحب السلطان). وقد أخطأ من ناطَ الصُّحبة بمجرد رؤية النبي أو عاش معه أياما أو شهورًا، مسلماً، لأنه يخالف العُرف والواقع. بل نسبوا إلى صحبة النبيّ أمثالَ جيْفَر بن الجُلُندى وأخيه عيد بن الجُلنْدى مع إقرارهم بأنهما "لم يقدِما على النبي صلى الله عليه

[1] سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مصدر سابق، ج1، ص 332.

[2] عدا ما يزعمون عن ابن أبي سرح، الذي أهدر الرسول دمه كما سلف.

[3] صالح بن قربة، مصدر سابق، ص 17.

[4] بشار قويدر، دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي (منشورات دحلب، الجزائر، 1993)، ص 29.

[5] عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية إلى 1962 (دار البصائر، الجزائر، 2008)، ص 27.

وآله وسلم ولم يرياه"، كما ورد في الاستيعاب، الإصابة، وغيرهما. ودليلنا على ذلك: حديث أبي سعيد الخدري الذي ينهى عن سبّ الصحابة رضي الله عنهم، أنه "كان بين خالد بن الوليد وعبد الرحمان بن عوْف شيءٌ، فسبّه خالد. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (لخالد): لا تسبّوا أحدًا من أصحابي، فإنّ أحدكم لو أنفقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذهبًا ما أدركَ مُدَّ أحدِهم ولا نَصيفَه"[1]. فالواضح ها هنا أن الرسول يدافع عن صاحبه عبد الرحمان بن عوف[2] من صوْلةِ خالدٍ (حديث الإسلام) عليه. يؤيّد ذلك ما قاله ابن حزم (وغيره): "نقول بفضل المهاجرين الأوّلين...، ثم أهل العقبة، ثم أهل بدر، ثم أهل المشاهد مشهدًا مشهدًا...حتى يبلغَ الأمرُ إلى الحديبية، فكلّ من تقدّمَ ذكرُه من المهاجرين والأنصار رضي الله عنهم إلى تمامِ بيعة الرضوان فإنّا نقطعُ أنهم كلُّهم مؤمنون صالحون، ماتوا كلُّهم على الإيمان والهدى والبرّ، كلّهم من أهل الجنة، ولا يلِج أحدٌ منهم النار"[3]، فهو يزكي هؤلاء جميعًا لكنّه يتوقّف في شأن مَن أسلمَ بعد الحديبية؛ وما ذهب إليه فريق من العلماء مِن أنّهم لم يزالوا عُدولاً إلى أن وقع الاختلافُ والفتن بينهم، فبعدَ ذلك لا بدّ من البحث في عدالتهم؛ وقول آخرين أنّ كلَّ مَن قاتلَ عليًّا عالِمًا فهو فاسقٌ مردودُ الرواية والشهادة، لخروجهم عن الإمام الحقّ[4].

كما أن الصُّحبة ليست عاصِمًا أكيدًا حاسِمًا من محاذير وعوارض النفس والحياة؛ كما يستفادُ من ظاهر قوله تعالى-مثلاً-: "وإذا رأوْا تجارةً أو

---

[1] البخاري، 3/ 1343؛ مسلم 4/ 1964.

[2] من المهاجرين الأوّلين، وشهد المشاهد كلها مع الرسول.

[3] محمد أبو زهرة، ابن حَزم حياته وعصره وآراؤه الفقهية (دار الفكر العربي، القاهرة، 1978) ص 259.

[4] محمد عجاج الخطيب، الوجيز في علوم الحديث ونصوصه (جامعة دمشق، 1989)، ص 364.

لهوًا انفضّوا إليها وتركوك قائماً" الآية[1]؛ "منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة" الآية[2]؛ "وما محمد إلاّ رسول قد خلتْ من قبله الرسل أفإن مات أو قُتل انقلبتم على أعقابكم" الآية[3].

وهي الآيات التي قد تفسّرها أحاديثُ الحوض التي أخرجَها الإمام مسلم بصيغتيْن وسنديْن مختلفين، فضلا عن الإمام البخاري بستّ صيغ وأسانيد مختلفة، في باب الحوض، من الجزء 8 من صحيحه، منها: "حدّثنا مسلم بنُ إبراهيم، حدّثنا وُهيْب، حدّثنا عبد العزيز، عن أنَسٍ رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلّم، قال: لَيَرِدَنَّ عليَّ ناسٌ مِن أصحابيَ الحوْضَ، حتى إذا عرَفتُهُم، اختُلِجوا[4] دوني، فأقول: أصحابي، فيقول: لا تدري ما أحدثوا بعدك"؛ وقوْل أناسٍ من الصحابة: "اجعل لنا ذات أنواط"، فحلفَ رسول الله أنّ هذا مثل قول بني إسرائيل لموسى: "اجعل لنا إلاهًا"[5]، وحديث: "مرّ النبي بقبرين، فقال: إنهما يعذَّبان، وما يعذّبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يستتر من البول، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة"[6]، والحديث المشهور: "ويْحَ عمّار تقتلُه الفئة الباغية، يدعوهم إلى الجنّة ويدعونه إلى النار"، وحديث عمر عند مسلم، قال: "لّما كان يومُ خيْبرَ قالوا: فلانٌ شهيد، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: إني رأيتُه في النار في بُردةٍ غلّها أو عباءة"، وهو في الصحيحين من حديث أبي هريرة بلفظ: "إنّ الشّمْلةَ التي غلّها يومَ خيبر من المغانم لم تصِبْها المقاسِمُ لتشتعلُ عليه نارًا"، وغيرها.

---

[1] الجمعة، آية 11.

[2] آل عمران، آية 152.

[3] آل عمران، 144.

[4] أي أُخذوا وجُذبوا بشدّة.

[5] أخرجه الترمذي، رقم 2180، وقال: حسن صحيح، وأحمد في المسند، 5/ 218.

[6] البخاري، والنَّسائي، وابن ماجة، وأحمد.

وقد أقام النبي حدّ شرب الخمر على نُعيْمان بن عمرو الأنصاري[1] الذي شهد بدرًا، كما أقامه عمر بن الخطاب على قدامة بن مظعون[2] وهو بدريّ كذلك، وأقيم حدّ القذف (بحقّ أم المؤمنين عائشة) على المهاجر البدريّ مِسْطَح بن أثاثة رضي الله عنه[3]، ونزل القرآن محذرًا من موالاة أعداء الله وأعداء المؤمنين بعدما فعله المهاجر البدْريّ حاطب بن أبي بلتعة من تسريب أخبار النبي وتحركات جيشه إلى المشركين، وهو بمثابة الخيانة زمنَ الحرب، حتى أورد البخاري قصته تحت عنوان "باب الجاسوس"، لكنّ النبي قبِل عذره.

على أنّ كلّ ذلك لا يسقط هؤلاء الصحابة الكرام وغيرهم، إذ شفعت لهم سابقتهم وجهادهم، حيث قال الرسول على سبيل المثال لعمر وقد همّ بضرب عنق حاطب بن بلتعة: "إنه شهد بدرًا، وما يدريك لعلّ اللهَ اطّلعَ على أهل بدرٍ، فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرتُ لكم"[4]؛ دون تعطيلٍ لأحكام الإسلام أو مجاملةٍ على حساب الحقّ.

بل كان مِن ذلك الجيل، مِن الأعراب وغيرهم، مَن أرهقَ النبي، كما جرى عقب غزوة حُنين والطائف (8هـ/ 630م)، حيث ذكر ابن هشام في السيرة النبوية أنّه "لما فرغ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مِن ردّ سبايا حُنيْن إلى أهلها، ركبَ، واتّبعه الناسُ يقولون: يا رسول الله قسّم علينا فيْئنا من الإبل والغنم، حتى ألجئوه إلى شجرة، فاختُطفت عن رداؤه، فقال: رُدّوا عليّ ردائي أيها الناس، فوالله لو كان لكُم بعدد شجر تِهامة نَعَمًا لقسّمته

---

[1] البخاري، 6/ 2488.

[2] سنن البيهقي، 8/ 315.

[3] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، 8/ 482.

[4] صحيح البخاري، 3/ 1095؛ 4/ 1855.

عليكم، ثم ما ألفيتموني بخيلاً ولا جبانا ولا كَذوبا"[1]. أو قبيل وفاته، كما في حديث ابن عباس، قال: "لّما حُضِر رسول الله صلى الله عليه وسلّم، وفي البيت رجالٌ فيهم عمر بن الخطاب، قال النبي صلى الله عليه وسلم: هلمَّ أكتُبْ لكم كتابًا لا تضلوا بعده. فقال عمر: إن النبي صلى الله عليه وسلم قد غلب عليه الوجع، وعندكم القرآن، حسبُنا كتابُ الله. فاختلف أهل البيت فاختصموا، منهم من يقولُ: قرّبوا يكتبْ لكم النبيّ كتابًا لن تضلّوا بعدَه، ومنهم مَن يقول ما قالَ عمَر. فلمّا أكثروا اللّغوَ والاختلافَ عند النبيّ صلى الله عليه وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قوموا. قال عُبيد الله: وكان ابن عباس يقول: إنّ الرزيّةَ كلَّ الرزيّةِ ما حالَ بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبينَ أن يكتبَ لهم ذلك الكتابَ مِن اختلافهم ولَغَطِهِم"[2].

كما أن التطورات التالية قد توحي بالكثير من الأمور التي لا يَعتدُّ بها الرأيُ السائد وينكرها، وقد يكون ذلك ما دعا صاحب سرّ النبي: حذيفة بن اليمان[3] إلى التصريح في عهد عثمان رضي الله عنه: "إنّ المنافقين اليوم شرٌّ منهم على عهد النبيّ صلى الله عليه وسلم؛ كانوا يومئذ يُسِرّون، واليومَ يجهرون"[4]، وكذلك قوله: "إنما كان النفاق على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، فأما اليومَ فإنما هو الكفرُ بعد النفاق"[5].

---

[1] ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السّقّا وآخرين (الدار العربية، القاهرة، بلا تاريخ)، القسم 2، ج 4، ص492.

[2] صحيح البخاري، ج7، كتاب المرضى والطب، باب قول المريض: قوموا عني.

[3] من كبار أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وصاحبُ سرِّه. قاد فتح همَذان والرِّيّ. كان عمر رضي الله عنه يسأله عن المنافقين، وينظر عند موتِ مَن ماتَ مِن الصحابة، فإن لم يشهد حذيفةُ جنازتَه، لم يشهدْها عمر. ابن عبد البرّ، مصدر سابق، 1/ 335.

[4] البخاري، ج8، كتاب الفتن، باب إذا قال عند قوم شيئا ثم خرج فقال بخلافه.

[5] نفس الموضع.

كلُّ ذلك مما تغفله الاستوغرافيا العربية الإسلامية في الحاضر والماضي، بسبب منهجها المناقبي- الفضائلي، الذي يشتمل، رغم فوائده في الـردّ علـى القادحين والمعانـدين، علـى جوانـب قصـور منهجيـة، أهمهـا: سـلخ حيـاة الصحابة من طبيعتها البشرية، الذي يحيل التاريخَ من تاريخٍ حيّ نـابض، إلى تاريخ جامد مقدّس، يثير الحماس لكنه لا يمنح الخبرة، يحـرك الهمّـة لكنـه لا يقدّم العبرة، يُظهر تقصير الخلَف لكنه يُقنِطُهم من الاقتداء بالسلف[1].

وهو ما يخالف منهج القرآن الكريم، فإنّه حينمـا تحـدّث عـن الأنبيـاء المعصومين بالوحي، قدّم الصورة مكتملةً، متضمنةً نقـاط القـوة والضـعف، حتى يستوعب المتدبّرُ العبرةَ، ويظلّ التـاريخُ تـاريخَ بشـر مـن لحـمٍ ودم، لا تاريخَ ملائكةٍ جُبلوا على الطاعة دون جهد أو معانـاة[2]. واقـرأْ قـول الله عـزّ وجلّ عن آدم عليه السلام: "وعصى آدمُ ربَّه فغوى"[3]، وعن نوح عليه السلام: "إني أعظُكَ أن تكون من الجاهلين"[4]، وعن داود عليه السلام: "وظنّ داود أنمـا فتنّاه" الآية[5]، وعن سليمان عليه السـلام: "ولقـد فتنّـا سـليمان" الآيـة[6]، وعـن يوسف عليه السلام: "ولقد همّت بـه وهـمّ بهـا" الآيـة[7]، وعـن موسـى عليـه

---

[1] محمد بن مختار الشنقيطي، الخلافات السياسية بين الصحابة، رسالة في مكانة الأشخاص وقدسية المبادئ، مرجع سابق، ص 20.

[2] نفس الموضع.

[3] سورة طه، الآية 121.

[4] سورة هود، الآية 46.

[5] سورة ص، الآية 24.

[6] سورة ص، الآية 34.

[7] سورة يوسف، الآية 24.

السلام: "قال ربّ إني ظلمتُ نفسي فاغفر لي" الآية[1]، وعن خاتم الأنبياء عليه وآله السلام: "عبسَ وتولّى أن جاءه الأعمى"[2]؛ "عفا الله عنك لِمَ أذنت لهم"[3].

ويناسب هنا التنويهُ إلى أنّ نهضة أوروبا لم تتحقّق إلا بعد استبدالها شعارَ: "لا يجوز الاعتقادُ في شيء قبل فهمه" (Nothing to be believed unless it is to understand) بشعار العصر الوسيط: "أعتقدُ لأَفهَمَ"، والمؤشرات تشير في نظرنا إلى أننا رهائن هذا الأخير.

وليس ها هنا نفاسة[4] على أهل الفضل والسابقة، ولا على الفاتح الكبير شيئا من فضائله، فما نعدل -نحن- ترابًا وطِأْثه أقدام الصحابة والفاتحين، ولكنْ تصحيحُ مسلّمات تربّت عليها الأجيال المتعاقبة قد تفتقر إلى الدقّة، وتُرسِّخ النزعة المناقبية في كتابة التاريخ، وتنصبُ نماذجَ يستحيل الاقتداء بها، أو قد لا تكون كلُّها جديرةً بالاقتداء، ما قد يحجبُ العوامل الموضوعية التي تحدو أعمالَ البشر إلى الفعالية، أو ما دونها، فتمتنع علينا الإفادة عندئذ من التاريخ في البناء والتجديد. فضلاً عن أنّ اطّرادَ هذا المنهج قد يحصرُ العقلَ داخل الإطار الدوغماتي[5] المغلَق، ويجبره على الخضوع الطوْعي لما تقدّمُهُ خطاباتُ السابقين؛ فإقصاء الإنسان كفاعلٍ في التاريخ.

بل إنّ تقديسَ بعض فترات التاريخ وتنزيهها عن النقد قد يؤدي إلى أخطاء جليّة، كقول أحدهم: "ومن أراد أن يسبر غور هذا الموضوع، فليعد إلى

---

[1] سورة القصص، الآية 16.

[2] سورة عبس، الآيتان 1-2.

[3] سورة التوبة، الآية 43.

[4] نفِس الشيءَ على فلان نفاسةً: لم يرهُ أهلا له.

[5] الدوغماتي: هو الذي يعتبر آراءه صحيحة غير قابلة للنقاش، ويعرضها بشكل جازم، أو الذي يتّخذ مظهرَ حقيقةٍ غير قابلة للمنازعة (Encarta).

ابن خلدون والمقدسي وابن حوقل وغيرهم من الرحالة والجغرافيين العرب والمسلمين، الذين كتبوا عن الفتوحات العربية الإسلامية، ثم عاصروها، أو كانوا قريبين منها"[1]. مع العلم أن ابن خلدون (732 – 808هـ) عاش كما ترى في القرن الثامن هجري، فلم يعاصر الفتوح ولم يكن قريبا منها، وكذلك المقدسي المتوفَّى بعد سنة 375 للهجرة، وابن حوقل المتوفَّى سنة 367 هـ، فقد عاشا بعدها بما لا يقلّ عن ثمانية أجيال.

وقد يشتد ضغط النزعة المذهبية وتأثير التاريخ الرسمي، فينتج تركيبًا مفكّكا ينطوي على اصطناع نتائج قد لا تستقيم مع المقدمات، كمَن يرى أن "موقف كسيلة وسياسته القائمة على العنف والانتقام وأخْذ الثأر تجاه الفاتحين المسلمين، والتواطئ ضدهم بالتحالف مع الروم؛ قد أوْجد فجوةً كبيرة بين المسلمين والقبائل المحلية، وفوّت عليهم فرصة الاستقرار والتعاون المثمر في إطار العلاقات الإنسانية التي تعتمد مبدأ تكافئ الفرص، للنهوض بهذا المجتمع الذي غزتْهُ الانشقاقات القبلية والأطماع الأجنبية. ولقد كان لهذه السياسة الأثر البالغ في ازدياد حجم الضحايا البشرية والمادية، وفي انسداد قنوات التواصل الحضاري الذي كان يحلم به المسلمون منذ أن فكّروا في فتح بلاد المغرب"[2].

ويتابع، بعدما أقرّ بعدل كسيلة ونزاهته تجاه المسلمين والإسلام عقب انتصاره على عقبة وأصحابه: "والنصوص القليلة التي تتحدث عن سياسته لم تتّهِمْهُ بأيّ تصرّف -بعد كارثة تهودة- يعيبُه تجاه العرب المسلمين، بل إنه

[1] محمد صغير غانم، مقالات وآراء، مصدر سابق، ص 13.

[2] بشار قويدر، مرجع سابق، ص 49.

على العكس من ذلك حاول ما وسِعَهُ تأليفَ قلوب الناس والحفاظ على ما خلّفه المسلمون من آثار"[1].

على أنّ كثيرا من المصادر لا تؤيد هذا المنحى؛ حيث يذكر المـالكيّ أن كسيلة "إنما أتى ناصرًا لأبي المهاجر، لأنه كان صـديقه، فقُتـل أبـو المهـاجر في التحام القتال، ولم يعلم به"[2]. ذلك أنّ عقبة أبقى أبا المهاجر مقيّـدا في الحديـد حتى اشتدّ القتال-كما كتب ابن عبد الحكم-، وعند ذلـك "أمـر عقبـةُ بفـكّ الحديد عنه فأبى..وقال: ألقى اللهَ في حديدي، وبقي كذلك إلى أن قتل"[3].

وكتاب ابن عبد الحكم (المصري، المتوفَّى سـنة 257هــ) فتـوح مصـر والمغرب والأندلس: من أقدم ما وصل إلينا عن فتح المغرب. وأخبـارُه رغـم إيجازها إلا أنها –كما يرى حسين مـؤنس- دقيقـة علـى جانـب عظـيم مـن الأهمية، وسياقُ روايتـه وإسـناده يـدلّ علـى أنـه اسـتقى أخبـارَه مـن رواة مشرقيين ومغربيين، قد يكون منهم طلبة العلم الذين كانوا يفدون من إفريقية إلى مصر للدراسة على علمائها في ذلك الحين..ولهذا نجد في رواياته إشـاراتٍ لا تصدر إلا عن علم دقيق...ولا مبالغة في القول بأنّ أخبـاره أهـم مـا بـين أيدينا عن هذا الفـتح، خصوصـا وقـد كـان يتحـرّى الدقـة فيمـا ينقـل مـن الأخبار[4].

---

[1] نفسه، 47.

[2] المالكي، رياض النفوس (القاهرة، 1951)، ص 25.

[3] ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب والأندلس (الجزائر، 1948)، ص 72.

[4] حسين مؤنس، فتح العرب للمغرب (مكتبة الآداب، القاهرة، بلا تاريخ)، ص ص 301-302.

وقد يبلغ الأمر ببعضهم درجةَ اعتبار الثائرين على ظلم الأمويين "دعاة فتنة"[1]، والثائرين على "يزيد بن أبي مسلم"، وهو تلميذ الحجاج: "خوارج"[2]، والزعم بأنَّ خلَفَهُ "بشر بن صفوان الكلبي" قد "حاول إعادة الأمن"، والإشادة بعبيد الله بن الحبحاب، الذي سبقت الإشارة إلى سوء سيرته وسبيه نساء المسلمين وأطفالهم ونهب أموالهم باعتبار أنه "حاول القضاء على الفتن والاضطرابات"[3]، وغير ذلك مم لا يُهضم، بل يتجنّى على الأحرار ويحتفي بالطغاة.

وهكذا يمكن القول أن الكتابات الجزائرية حول الفتح الإسلامي بالعربية استمدت –كما يرى أحد المتخصّصين–من خلفية حنينيّة مناقبية، أضفت على أحداث الفتح وعقبة بن نافع طابعًا تاريخيا ممزوجًا بالأسطورة[4]. قد يؤيّد ذلك: أنّ الأمانةَ والقوة قلّما تجتمعان في الشخص الواحد، وإذا اجتمعتا، فقلّ أن يكون بشكل متوازن، ولهذا كان عمر بن الخطاب يقول: "اللّهُمّ أشكو إليك جَلَدَ الفاجر وعجز الثّقة". فقد كانت القوة غالبة على خالد بن الوليد وعقبة بن نافع ومحمود الغزنوي مثلا، بينما غلبت الأمانة على أمثال أبي بكر الصدّيق وأبي عبيدة بن الجرّاح وعثمان بن عفان، بينما اجتمعتا في أمثال عمر وعليّ والمختار الثقفي ونور الدين زنكي وطارق بن زياد.

---

[1] يحيى بوعزيز، الموجز في تاريخ الجزائر، (د.م.ج.، الجزائر، 1995)، ج1، ص 91.

[2] نفسه، ج1، ص 92.

[3] نفس الموضع.

[4] أنظر Allaoua Amara, «Archives et production du savoir historique au Maghreb médiéval », in Journal des sciences, 3, (2004).

ب-النظرة الانتقادية:

ساهم في صياغتها عدد من المؤرخين والكتاب الجزائريين المفرنسين، كزهير إحدادن الذي يتحدث بإيجابية عالية عن كسيلة والكاهنة -مثلا-، متهمًا المؤرخين الإسلاميين ضمنيًّا بأنهم شوّهوا صورتيهما[1]. كما ساهم فيها بعض المعرّبين أيضا كمحمد علي دبوز الذي أرجع هزيمة حسّان على يد الكاهنة على سبيل المثال إلى احتقار الفاتحين للمرأة وسوء تقديرهم بطولة البربر، حيث كتب بأسلوبه الأدبي: "السبب الذي أراه (لانهزام حسّان) هو احتقار جيش حسان للمرأة...وما علموا أنهم مُقدمون على لبُؤةٍ هَصور تصرعُ الأسود...وأنهم سيحاربون الكاهنة الجبّارة العملاقة...ملكة البربر الصناديد"[2]. على أنّ إشعاعَ هذه النظرة ظلّ محدودًا لطغيان النظرة التقليدية.

على أننا نفضّل اعتماد مولود قايد نموذجًا ثانيةً، لكتابته شبه الاستقصائية في موضوع الفتح الإسلامي للمغرب، المتّسمة أيضًا بالجرأة البالغة التي قد تبلغ حدّ الشذوذ المستفِزّ، ورواج أعماله كما ذكرناه في أوساط قرّاء الفرنسية، خاصة دعاة الأمازيغية وجمهورها أيضا.

-إخلاص البربر ومظلوميتهم:

يرى مولود قايد أن البربر أخلصوا للإسلام والتزموا به منذ البداية، فـ"اعتنقوا الإسلام بإخلاص، ولم يثوروا إلا ضد طائفية وعنصرية السلطات (الأموية والعباسية)، وأنهم تبنّوْا مذهب الخوارج الديمقراطي في مواجهة ثيوقراطية واستبداد الحكام العرب"[3]. وأن سبب ما يبدو مقاومةً منهم للفتح

[1] زهير إحدادن، شخصيات ومواقف تاريخية (الجزائر، 2002)، ص 44.

[2] محمد علي دبوز، تاريخ المغرب الكبير، مصدر سابق، ج 2، ص 82.

[3] Mouloud Gaid, Les Berbères dans l’histoire, op. cit., t.1, p. 9.

الإسلامي إنما هو مقاومةٌ مشروعة في نظره لقوات أموية غازية، هدفها استعباد البربر وإخضاعهم لنزوات المتغلبين.

تتبَّع مولود قايد في هذا الإطار مختلف مراحل احتكاك البربر بالإسلام والمسلمين، وتعلقهم به رغم ما نالهم من جوْر واضطهاد في نظره، فكتب على سبيل المثال: "كان أبو المهاجر ليّنًا خلافًا لعقبة، وحاول إقناع البربر باعتناق الإسلام، فكان تحوّلهم بهذه الطريقة آكَد وأجدى"[1]. ويتابع مستدلا على قبول البربر للإسلام واستعدادهم للقتال من أجل إعلاء رايته بما كان يراه أبو المهاجر من الاستعانة بهم لاستكمال فتح إفريقية (تونس وشرق الجزائر) والتقدم صوب المغرب الأقصى، فتقرّب منهم وأعطاهم السلام. كما حاول استمالة زعيمهم الأكبر: كسيلة بن ملزم الأوْربي الأوراسي، سيّد إقليم الزاب والأوراس الغربي[2].

ثم يبرز بعض المواقف النبيلة لقادة البربر، كتثمين موقف كسيلة من بقايا المسلمين في القيروان، إذ أمّنهم ولم يتعرض لشيء من مصالحهم أو ديانتهم[3]؛ وأوامر طارق لجنوده بعدم التعرض للمدنيين[4]؛ وتقسيمه الغنائم بين الفاتحين، وعدم إبقائه شيئا منها لنفسه[5]، كأنه يعرّض بالفاتحين من بني أمية الذين كانوا كما سيأتي أحرص ما يكونون على السبي والغنيمة.

[1] Ibid., t.1, p. 199.
[2] Idem..
[3] Ibid., t.1, p.202.
[4] Ibid., t.2, p. 14.
[5] Ibid., t.2, p. 19.

من شواهده أيضا على انتصار البربر للمُحِقّين والمضطهَدين: نصرتهم لإدريس الأول، وتمكينه من النجاة واستلام إمارة المغرب الأقصى، وتمكينهم عبد الرحمان الأول الأموي من العبور إلى الأندلس وتأسيس دولته[1].

وقد لعب البربر دورا رئيسا في انتشار الإسلام في الأندلس وتشييد حضارتها، لا يفوت قايد أن ينوّه به، قبل أن ينكر إلجاءَهُم إلى جبال الأندلس من طرف بني أمية، بفعل استحواذ عرب الشام واليمن على السهول مِن دونهم[2].

ثم عرّج على خدمتهم للإسلام في القرون التالية بكامل قواهم من خلال جهود المرابطين، والموحدين، وكتامة، وصنهاجة، وزناتة، وبني مرين، والحفصيين، وبني زيان. مستشهدا بابن خلدون، الذي ينسب الجنس البربري إلى فضائل متنوعة، حيث يصفه المؤرخ المشهور بشدة البأس، والتسامح، والأرْيَحيّة، وإكرام الغريب، والوفاء بالعهود، والتواضع، وأنه في محلّ عناية الله الكبرى وكرامته[3].

أما مظلومية البربر، فتتجلّى عند قايد في مواقف ومظاهر متعددة، يذكر منها ما خصّ به العربُ طارقًا بن زياد من معاملة مجحفة كما يعتقد، وجزاء سنِّمار الذي جازوْه به في نظره. فقد أرجع الكاتبُ أمرَ موسى بن نصير لطارق بالتوقف عن التقدم في إيبيريا ريثما يلتحق به إلى الغيرة أو الخوف منه، قبل يكتب إلى الخليفة (الوليد بن عبد الملك) منتحِلاً انتصارات مرؤوسِه. لكن طارقًا لم يمتثل لأمر قائده، فواصل زحفه في قلب إيبيريا، بعدما اعتضد بآراء رؤساء جنده[4].

---

[1] Ibid., t. 2, p. 24.
[2] Ibid., t. 2, p. 25.
[3] Ibid., t. 1,p p. 10-11.
[4] Ibid., t. 2, pp 12-14.

يؤكد قايد إهانة موسى بن نصير لطارق بن زياد بحجة التقدم عليه في الفتوح ومخالفة تعليماته بالتريث[1]، رغم جهود الأخير لاسترضائه بتواضعه وهداياه[2]. فقد جلده (كما ينقل عن النويْري) أمام الملأ، ثم عزَله من القيادة. ولمّا ردّ عليه طارق "بأنه لا ذنب له سوى انتصاره على أعداء الخليفة"، صفّده موسى في الأغلال. ما سينجم عنه عواقب وخيمة[3].

ثم يعرّض بوضع موسى البربر في الثغور، وبتعيين أقاربه في المناصب العليا بالأندلس والمغرب قبيل سفره إلى الشام بأمر الخليفة، واصطحابه إلى المشرق 30.000 عذراء[4]. ويرميه بالكذب في ادعائه الاستحواذ على "مائدة سليمان" بدلاً من طارقٍ صاحِبِها[5]. أما طارق، فقد غابت أخباره تماما؛ ما يترك انطباعًا بترجيح اغْتياله بدمشق[6].

اطّردت هذه المعاملة عبر العقود، حيث لم يتّعظ الحكام بأضرارها البالغة على الأمة والدولة، كما في تجاوزات عبد الله بن الحبحاب بحقّ البربر؛ في فرض التزامات مالية غير شرعية عليهم، ومحاباته العرب بالمناصب على حسابهم، ودفْعِهم إلى خطوط المواجهة مع المسيحيين، وانتزاع أراضيهم بإسبانيا وتسليمها للعرب. وذلك ما دفعهم إلى الثورة مرارا بالمغرب والأندلس[7].

---

[1] Ibid., t.2, p. 16.
[2] Ibid., t.2, p. 17.
[3] Ibid., t.2, p. 18
[4] Ibid., t.2, p. 19.
[5] Ibid., t.2, p. 20.
[6] Ibid., t.2, p. 21.
[7] Ibid., t. 2, p. 21.

- "جوْر بني أمية"

يرى قايد أن حركةً بربريةً إيجابيةً ما كانت تختمر أيام الفتوح الإسلامية، حيث شرع كسيلة بزعمه في توحيد البربر، قبل أن يُحبط العرب مسعاه[1]، وذلك ما يفسر به ضراوة مقاومة البربر للفتح الإسلامي، فكتب بلهجة حانقة أنّ " البربر اعتبروا العرب غزاةً جددًا، سيحبطون جهود إقامة الدولة البربرية. وذلك ما يفسّر مقاومتهم المديدة التي ستغدو أكثر شراسة وعنفا، للغزوات العربية، بالنظر إلى معاناتهم من ضراوة (férocité) عقبة بن نافع، الذي أرسل إلى المشرق غنائم هائلة من الذهب و الفضة، و100.000 أسير من بنات وغلمان البربر والبيزنطيين الموجّهين إلى أسواق النخاسة وقصور أعيان دمشق"[2].

وعليه؛ فإنّ أهمّ ما حفز الفاتحين على الغزو، وميّز فتوحهم في نظره: حرصُهم على الغنيمة[3]، وإثقالهم كاهل السكان بالجبايات، وإلزامهم برهن أبنائهم وبناتهم لدى العرب[4]، الذين استعبدوا البربر[5]. مستدلاّ بأن عثمان سلّم خُمس غنائم إفريقية لأخيه من الرضاعة: عبد الله بن أبي سرح مسبقا[6]؛ وأنّ إنقاذَ ابن أبي سرحٍ لغنائمه الهائلة كان هو الأولوية لديه، حيث "كان رجاله حريصين على إنقاذ غنائمهم الشخصية التي حصّلوها عن طريق السلب والنهب، والغنائم العامة المستخلَصة من الجزية المفروضة على

---

[1] Ibid., t. 1, p. 9.
[2] Ibid., t. 1, p. 9.
[3] Ibid., t. 1, p. 197.
[4] Ibid., t. 1, p. 194.
[5] Ibid., t. 1, p. 198.
[6] Ibid., t. 1, p. 196.

المهزومين"[1]. وقد كلّف عبدُ الله بنُ أبي سرح عبدَ الله بن الزبير تبليغَ الخليفة عثمان هذه الأنباء السارة، فبشّر بها الإمامُ (عثمان) الناسَ في صلاة الجمعة[2].

ولا يفوته التعريجُ على ظواهر أخرى ميّزت الفتوح أيضا كالقتل العشوائي كما يعتقد، خاصة على عهد عقبة، الذي قتل سكّان إفريقية بعدما أعلنوا خضوعهم[3]. وكذلك الغدر والخيانة، حيث نسبَ يزيدَ بن خالد إلى "افتقاد الذّمّة" وخيانة الكاهنة التي عالجتهُ وعاملته كأحد أبنائها وأنقذته من الموت، من خلال إمداده حسّان بن النعمان بمعلومات عن قوة البربر[4].

لذلك؛ يقلّل من جدارة الفاتحين، خاصةً وأنه أرجعَ سهولة فتح الأندلس –مثلا–إلى سياسة القوط المرهقة لسكان أيبيريا الأصليين، الذين رأوا في المسلمين محرّرين من ربقة مضطهِديهم؛ وكذلك تعاطف اليهود الذين وُجدوا بإسبانيا مع العرب، لتضررهم من سياسة القوط الغربيين[5]. كما أن القوطَ أنفسهم كانوا منقسمين، فاسدين، خاضعين لرؤساء غارقين في الفساد بدورهم، فكانوا عاجزين عن صدّ المسلمين[6]. فضلا عن ضعف موقف حاكمها "لذريق" Rodrigue duc de Cordoue المغتصب للسلطة. يضاف إلى ذلك أن "يوليان" حاكم سبتة وخصم لذريق حرّض العرب على غزو إسبانيا وساعدهم، بعدما فتح لهم أبواب طنجة تعبيرا عن حسن نيته؛ وكذا دعم أبناء "غشطة" Witiza (ملك إسبانيا السابق) للمسلمين ضدّ قاتل أبيهم (يوليان)[7].

---

[1] Ibid., t. 1, p. 197.
[2] Ibid., t. 1, p. 197.
[3] Ibid., t. 1, p. 198.
[4] Ibid., t. 1, p. 207.
[5] Ibid., t. 2, pp. 10-11.
[6] Ibid., t. 2, p. 11.
[7] Ibid., t. 2, p. 12.

يعبّر مولود قايد من جهة أخرى عن جهلٍ فادح بالتاريخ الإسلامي مرارًا لا يليق حتى بالعوامّ، ما بالُك بمؤرخ أو مثقف، فينسب إلى الإمام الحسين رضي الله عنه حمْلَ السلاح على معاوية[1]، ويطلع علينا بـ"هزيمة أنصار عليّ بن أبي طالب أمام معاوية"[2]، وما إلى ذلك من الأخطاء التي تعكس معرفة سطحية مُخِلّة بتاريخ صدر الإسلام.

كما أنه لا يتحرّز من اعتماد قصص عجيبة لإثراء عمله، أو سدّ بعض الثغرات، أو لتعظيم شأن أعلام البربر؛ كقصة الراقصة الفاتنة (زهرة الساحرة)، التي كلّفها العرب بالتجسس على بربر الأوراس، فكادت تفتن والد "داميا" (الكاهنة)، التي تفطنت للأمر ونبهت قومها، فأحبطت المكيدة،[3]! أو اصطناع خُطَبٍ حماسية للكاهنة لإبراز قوة عزيمتها، وتصميمها على صدّ العرب[4].

وهكذا؛ فإنّ العرب –في نظر قايد– جاؤوا غزاة أكثر منهم كمبشّرين بالإسلام، فجعلوا من أنفسهم أسيادًا وليس دعاةً إلى الحق كما يقرّره القرآن[5]، فتخلّلت فتوحَهم لذلك سلسلةٌ من التجاوزات بحق البربر بزعمه، دفعتهم إلى الاستماتة في الدفاع عن أنفسهم، لكنها لم تحجُب عنهم حقيقة الدين الجديد، الذي اعتنقوه بقوة وإخلاص، وساهموا بأوفر قسط في التمكين له بالمغرب والأندلس[6].

---

[1] Ibid., t. 1, p. 197.
[2] Ibid., t. 1, p. 198.
[3] Ibid., t. 1, pp. 205-206.
[4] Ibid., t.1, p. 208.
[5] Ibid., t.2, p. 27.
[6] Ibid., t.1, pp. 198-207 ; t.2 ; pp. 9-24; 243-244.

ج-النظرة المتوازنة/ التصالحية

على أننا قرأنا لبعض المعرّبين ما يفيد جنوحَهم-خاصةً في ضوء صعود التيار الأمازيغي واكتسابه صبغةً شعبية ورسمية مطردة- إلى التوازن واجتناب المواقف الحادة، وتصحيح أو مراجعة بعض المسلَّمات من التاريخ، ولو بشكل عابر وسريع. وأمْثل مَن رأيناه ممثّلا لهذا التوجّه المرحوم موسى لقبال، ولنأخذ موقفه من الزعيم الأمازيغي كسيلة، ومن سياسة عقبة مقياسا لذلك.

كتب الأستاذ عن كسيلة: "...زحف كسيلة على القيروان واحتلها، وجلس في مكان عقبة في دار الإمارة بالقيروان، ومنها بدأ يمارس سلطاته الجديدة كأمير جديد على إفريقية كلها، ويتصرف من موقعه تصرف الحكّام المستقلين المتَّزنين...فبعث الطمأنينة في نفوس من بقي من المسلمين هنا وهناك، ومنحهم كل الضمانات، كما لم ير ضرورة لتتبّع آثار المنسحبين منهم إلى برقة، وكان يمكنُهُ لو أراد الإضرار بهم، أو يعطل سيرهم، ويلحق بجموعهم المفكّكة خسائر جسيمة...كما لم تشِرِ النصوص إلى أية آراء وأقوال جرت على لسانه، وفيها ما يُشعر بالعداء للعرب، أو للإسلام، رغم أنه كان في ثورة وغضب، ومن حديثي العهد بالإسلام، وهذا يبعث على الكثير من الدهشة"[1].

ويدافع عن كسيلة من حيث "أنه لم يثبت عنه أنه قال كلاما فيه مسٌّ بالإسلام أو برجال الإسلام أو نبي الإسلام أو عقبة وصحبه، ولم يمنع أيَّة شعيرة من شعائر الإسلام، ولم يمسّ بالأذى بقايا المسلمين، ولا آثارهم الدينية في القيروان. لذلك؛ فلم يكن من نمط هؤلاء المرتدين...ولعلّ مما يدفع عنه هذه التهمة (الردّة) ...هو رأيُ من يقول بأن كسيلة، إنما ثار لهدف

[1] موسى لقبال، عقبة بن نافع (وزارة الثقافة والسياحة، الجزائر، 1985)، ص ص 76-77.

سياسي، هو تخليص صديقه المأسور (أبـي المهـاجر)، وهـو بكـل تأكيـد- إن صحّ -موقف ينمّ عن النبل والوفاء تجاه صديق حميم"[1].

علمًا بأنه يقدر الفاتح العربيّ عاليًا في المقابل، ويكفي قوله فيه: "فعقبـة هو ذلك الماضي الذي نعتز به ونقدّسه، لأننا نحياه في حاضـرنا، وسـنحياه إن شاء الله في مستقبلنا"[2].

ذلك، دون أن ينسبه إلى العصمة كما قد يفعل البعض، حيث لم يـتردّد في تحميله مسؤولية إضاعة كل المكاسب السابقة بفعـل تهـوره، حيـث كتـب على سبيل المثال: "...وإذا كان مِن سِمات القائد المـاهر أن يتناسـى أحقـاده، ويتعالى عن أغراضه الشخصية، خدمـةً للصـالح العـام، أو يختصّ بالعقوبـة المذنب فقط؛ فإن عقبة لم يتسامح مع أبي المهـاجر، فقيّـده، واصـطحبه علـى حاله إلى أقاصي بلاد المغرب، وأضلّه الحقدُ، فأساء إلى صـديقه كسـيلة، دون جريرة ارتكبها، وأمعن في الإساءة إليه، متناسيًا أنه من المؤلَّفة، وممن اشتهروا بالعزّ والصّوْلة في قومهم، ...وهكذا ضاع رُشد عقبة، وضلّ السبيل...ويخيّل إليَّ أن خوف عقبة من عزل مفاجئ هو الذي حمله على القيام بهذه المغامرة، التي انتهت بفشل ذريع، فضاعت قاعدة الفتح، وتألّـب الـرومُ والبربـر ضـد المسلمين. وإنّ مَن يجعلُ همَّهُ الفتحَ الحربيّ فقط، وجَبْرَ الناس علـى اعتنـاق الإسلام، وإهانة عظمائهم، والانتقام الشخصي، وحـبَّ الظهـور، لا يعـدُّ في

---

[1] نفسه، ص 79.

[2] نفسه، ص 83.

نظري، بين من يستحقّون حمدًا، ولا ذكرًا في قائمة من فعلوا خيرًا لفائدة التقريب بين العرب وأهل البلاد الأصليين"[1].

وهو ليس بدْعًا في ذلك من المؤرخين، حيث خلص محفوظ قداش إلى نفس التقييم لجهود عقبة، حين كتب "تُوِّجَتْ ملحمةُ عقبة بفشل عسكري ودبلوماسي"[2]، دون أن يقلّل من شأنه ودوره البارز في التاريخ.

---

[1] موسى لقبال، المغرب الإسلامي منذ بناء معسكر القيروان حتى انتهاء ثورات الخوارج (مطبعة البعث، قسنطينة، 1969)، ص ص 58-59.

[2] Mahfoud Kaddache, l'Algérie des algériens, de la préhistoire à 1954 (Editions Paris-Méditerranée, Paris, 2003), p. 161.

الفصل الخامس

الموقف من الهجرة الهلالية الكبرى

(القرن الخامس هجري/ 11م)

1. الهلاليون وبنو سُلَيْم

أ- قبل الهجرة الكبرى

ب- بعد الهجرة الكبرى

2. أدوار بني هلال في حياة المغرب من خلال "النوازل"

3. نظرة جديدة ناقدة

أ- جذور الإشكالية

ب-خريجو مدارس الغرب والنظرة الجديدة

4. الكتابات العربية بين الوصف والدفاع عن الهلاليين

5. مواقف المؤرخين الجزائريين من الجرة الهلالية

أ-أصحاب النظرة التقليدية

ب-الناقدون

ج-النظرة المتوازنة

* "إذا لم تبْدُ الفكرةُ من البداية عبثيةً فلا أمل فيهـا". ألـبرت آينشـتاين A. Einstein (1879–1955)، كبير الفيزيائيين، صاحب النظرية النسبية

* "العواصف تهبّ في القنال (الإنكليزي)؛ لقد باتت القارّة معزولـة!" نكتة إنكليزية شهيرة حول الانعزالية الفيكتورية

1. الهلاليون وبنو سُليْم

أـ قبل الهجرة الكبرى (القرن الخامس هجري/ 11م)

بنو هلال بن عامر بن صعصعة: قبيلة عربية يرجع أصلها إلى قيس عيلان بن مضر. استوطنت أساسا وسط غربي الجزيرة العربية، من غرب واحة "تُرَبَة"[1] غربا، إلى ما وراء "رينة"[2]، وحتى خط طول 44° شرقا، فيكون عرض هذه البلاد حوالي 200 كم. بينما يصعب تحديد الحدود الشمالية والشمالية الغربية بدقة. كما استوطنت مواضع متفرقة من نجد، ومنطقة "برك الغماد" على ساحل البحر الأحمر، بإقليم عسير، في حرّة[3] بني هلال (نحو 110كم×50كم)، وقاعدتها مدينة "البرك"، الواقعة على نحو 150 كم جنوب "القنفذة"[4]. وقد حدد ابن خلدون موطنَهم في حدود القرنين الثاني والثالث بعد الهجرة "في جبل غزوان عند الطائف"[5].

---

[1] تُرَبَة: تقع جنوب غرب الطائف، وإلى الجنوب من مكة بنحو 100 كم.

[2] رينة: قرية على مبعدة نحو 70 كم إلى الشرق من تُربة.

[3] الحُرّة: أرضٌ (حرة) لا رمل فيها ولا طين.

[4] أنظر عبد الحميد خالدي، الوجود الهلالي السُّليمي في الجزائر (دار هومة، الجزائر، 2012)، ص ص 7–8.

[5] ابن خلدون، كتاب العبر، مصدر سابق، ج6، ص 13.

عبد الهلاليون الأصنام في الجاهلية. وعاشوا متشاحنين متفرّقين، فطمع فيهم جيرانهم، فدانوا لغيرهم، وقبلوا إمارةَ شراحيل بن الحارث بن عمرو اليمني عليهم [1]. قال ابن خلدون بهذا الشأن: "فهُم متنافسون في الرئاسة وقلّ أن يسلِّمَ أحدٌ منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه...والسبب في ذلك أنهم لخُلُق التوحّش الذي فيهم؛ أصعبُ الأمم انقيادًا بعضُهم لبعض، للغلظة والأَنَفَة وبُعْدِ الهمّة والمنافسة في الرئاسة" [2]. وظلوا متحاربين منقسمين بحدّة حتى بعد هجرتهم إلى المغرب، سواء بانقسام القبيلة إلى وحدات مستقلة، أو على مستوى الأفراد [3].

رفضوا دعوة الإسلام وحاربوها، ولم يُسلموا إلا عام الوفود (9 هـ). من معالم هذه السيرة: اشتراكهم في مذبحة الصحابة في "بئر معونة". فقد بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم أصحاب بئر معونة في صفر على رأس أربعة أشهر من أُحد، في سنة أربع من الهجرة، وكانوا سبعين رجلا–وقيل أربعين- من خيار المسلمين، يسمّون "القرّاء" لكثرة ما يحفظون من القرآن، بطلبٍ من سيّد بني عامر بن صعصعة: أبو براء عامر بن مالك، لدعوة أهل نجدٍ إلى الإسلام، مع أنه هو نفسُه أبى أن يعتنق الإسلام!، فلما نزلوا بئرَ معونة [4] استصرخ عليهم عامرُ بن الطُّفَيْل (من رؤوس بني هلال) قومَه، فلم يجيبوه، فاستصرخَ عليهم قبائلَ من بني سُليم: عُصَيَّة، ورِعْلاً، وذَكْوان، فأجابوه إلى ذلك؛ فقتلوهم عن آخرهم [5]. وقد دعا عليهم الرسول طويلا في

---

[1] ياقوت الحموي، معجم البلدان (دار صادر، بيروت، 1399/ 1979)، ج 2، ص 365.

[2] ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 149.

[3] عبد الحميد بوساحة، رحلة بني هلال إلى الغرب وخصائصها التاريخية، الاجتماعية والاقتصادية (دار السبيل، الجزائر، 2008)، ج2، ص ص 327، 329.

[4] هي اسم ماء من مياه بني سليم شرق المدينة.

[5] الطبري، تاريخ الأمم والملوك (مؤسسة عز الدين، بيروت، 1407/ 1987)، ج2، ص 591.

صلاة الصبح يقول: "اللهمّ عليك ببني لحيان، وعضَل، والقارة، ورِعلا، وذكوان، وعُصيّة، فإنهم عصوا الله ورسوله"[1].

بعث الرسولُ عليهم سريّة بقيادة عمر بن الخطاب في شعبان من السنة السابعة لتأديبهم، ففروا منها. ثم استهدفتهم سرية ثانية بقيادة شجاع بن سفيان في ربيع الأول من السنة الثامنة، غنمت منهم؛ فثالثة بإمرة الضحّاك بن عوف بن أبي بكر الكلابي.

ساهمت طائفةٌ من بني هلال في قتال المسلمين مع ثقيف وهَوَازِن يومَ أوْطاس (حنين)[2]، رغم وصفهم من جانب دُرَيْد بن الصِّمَّة[3] بأنهم لا يضرّون ولا ينفعون في الحرب[4].

أسلموا عام الوفود، لكنهم سرعان ما هبّوا لتهديد كيان الدولة الإسلامية الناشئة خلال حروب الردّة[5]. ثم عادوا إلى حظيرتها.

أما بنو سُلَيْم، فهم من قيس عيْلان، وهم وُلْد سُلَيْم بن منصور بن عكرمة بن خفضة بن قيس بن عيلان.

---

[1] أنظر مثلا: ابن خلدون، تاريخ، مصدر سابق، ج 6، ص 72.

[2] عبد القادر بن عمر البغدادي (1621-1681)، خزانة الأدب ولُبُّ لُباب لِسان العرب (دار الكتب العلمية، بيروت، 1418/ 1998)، ج 11، ص 123.

[3] دريد بن الصّمّة: سيّد بني جشْم. من الشعراء الفرسان المعمّرين. أدرك الإسلام ولم يسلم. وخرج مع قومه يوم حنين/ أوطاس مظاهرًا للمشركين، فقتل.

[4] محمد أبو الفضل إبراهيم، أيام العرب في الإسلام (المكتبة العصرية، بيروت، 1394/ 1974)، ص 110.

[5] محمد دروزة، تاريخ العرب في الإسلام تحت راية الخلفاء الراشدين، (المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، بلا تاريخ)، ص ص 63-64.

كانت مساكنهم في الجاهلية وصدر الإسلام بعالية نجد، بالقرب من وادي خيبر، بحارة بني سليم، وحارة النار؛ بين وادي القرى وتيماء. ثم ارتحلوا إلى الحجاز بجانب المدينة، وظلوا هناك، إلى أن ظهر القرامطة [1] بعُمان والبحرين (حوالي 290هـ) فانضمّوا إليهم (مع الهلاليين). أما قصتهم مع الإسلام في بداياته فهي نفس قصة الهلاليين. فقد حاربوه بلا هوادة، فغزاهم النبي بنفسه بعد سبعة أيام من غزوة بدر، ثم نفذوا مجزرة بئر معونة التي استشهد فيها سبعون صحابيًّا كما ذكرناه، وشاركوا في غزوة الأحزاب (5 هـ)، فبعث عليهم الرسول سرية زيد بن حارثة في السنة السادسة، فأصابت منهم، ثم سرية "السُّلَمي" في السنة التالية، فقتلوا جميع رجالها وكانوا 50 فردا.

اشتهر الهلاليون والسليميون بالغارة والسلب والنهب والسبي، مما تتظافر عليه وتشهد له المصادر. من ذلك ما ذكره ابن خلدون في الجزء السادس من تاريخه عن الهلاليين من أنهم "شوكة بغي وفتنة" [2]، و"ربما كانوا يطوفون رحلة الشتاء والصيف أطراف العراق والشام، فيُغيرون على الضواحي ويفسدون السابلة ويقطعون على الرفاق. وربما أغار بنو سُليم على الحاجّ أيام الموسم بمكة وأيام الزيارة بالمدينة [3]. ويردف "وما زالت البعوث تجهَّز والكتائب تُكتب من باب الخلافة للإيقاع بهم وصوْن الحاجّ

---

[1] حركة دينية سياسية منقرضة (281–470هـ)، كان مركزها البحرين والأحساء. تنسب إلى حمدان قُرمُط من دعاة الإسماعيلية الذي ظهر بالعراق نحو 258/ 871. استولوا على مكة 317/ 930، واقتلعوا الحجر الأسود لحينه، إلى أن ردّه المنصور بن أبي القاسم بن عبيد الله الشيعي بعد 22 سنة. أخذوا عمان، وهددوا جنوب الشام والعراق، وانتزعوا دمشق من الفاطميين 361/ 970، وزحفوا إلى مصر، فهزمهم المعزّ الفاطمي 362/ 972. قضى عليهم الأمراء العُيونيون والسلاجقة 470/ 1076.

[2] ابن خلدون، تاريخ، مصدر سابق، ج 6، ص 72.

[3] نفسه، ج 6، ص 13.

عن مضَرّات هجومهم. ثم تحيّز بنو سليم والكثير من ربيعة بن عامر إلى القرامطة عند ظهورهم، وصاروا جندًا بالبحرين وعُمان" [1].

كما ذكر ابن الأثير أن بني سليم "كانت تفسد حول المدينة بالشرّ، ويأخذون مهما أرادوا من أسواق الحجاز بأيّ سعر أرادوا، وزاد الأمر بهم إلى أن وقعوا بناسٍ من بني كِنانة وباهِلة، فأصابوهم وقتلوا بعضهم في جمادى الآخرة من سنة 230"، فقاتلهم عامِل المدينة فهزموه، "وأخذ بنو سليم الكُراع والسلاح والثياب، فطمعوا، ونهبوا القرى والمناهل ما بين مكة والمدينة، وانقطع الطريق.."[2]. ذلك بينما كان بنو هلال يعيثون فسادا حول مكة[3].

ثم استغلّوا تمرد القرامطة فانضموا إليهم وشاركوا في غزواتهم وحروبهم، وساهموا في اقتلاع الحجر الأسود من الكعبة المشرّفة (317هـ/ 929م). ففي حوادث 355هـ من "الكامل في التاريخ": "في هذه السنة خرجت بنو سُليم على الحجّاج السائرين من مصر والشام، وكانوا عالَمًا كثيرًا، ومعهم من الأموال ما لا حدَّ عليه، لأنّ كثيرًا من الناس من أهل الثغور والشام، هربوا من خوفهم من الروم بأموالهم وأهليهم، وقصدوا مكة، ليسيروا منها إلى العراق، فأُخذوا، ومات من الناس بالبرّيّة ما لا يُحصَى، ولم يسلَم إلا القليل"[4].

---

[1] نفس الموضع.

[2] ابن الأثير، الكامل في التاريخ (دار صادر، بيروت، 1402/ 1982)، ج7، ص 12.

[3] نفس الموضع.

[4] نفس المصدر والطبعة، ج8، ص 574.

وفي "المنتظم من تواريخ الملوك والأمم": "وفي هذه السنة 361هـ وردت كتُب الحاجّ بأنّ بني هلال اعترضوهم، فقتلوا خلقًا كثيرا، فتعطّل الحجّ، ولم يسلَم إلا من مضى مع الشريف أبي أحمد الموسوي"[1].

وتكرّرت الاعتداءات مرارًا، كما في السنة 363 "فخرج الهلاليون على حجيج بيت الله (سنة 363هـ)، "فقتلوا منهم خلقا كثيرا، وضاق الوقت، فبطل الحجّ.."[2]. وفي تاريخ ابن خلدون أنه "لما تغلب شيعة ابن عُبيد الله المهدي (الفاطمي) على مصر والشام، وكان القرامطةُ قد تغلبوا على أمصار الشام، فانتزعها العزيز (الفاطمي) منهم وغلبهم عليها (عام 368/ 978)، وردّهم على أعقابهم إلى قرارهم بالبحرين، ونقلَ أشياعَهم من بني هلال وسُلَيْم، فأنزلهم بالصعيد وفي العُدوة الشرقية من بحر (نهر) النيل، فأقاموا هناك، وكان لهم أضرار بالبلاد"[3].

ويلاحظ هنا وصفُ ابن خلدون لأعراب بني هلال وسليم بأنهم "أشياع للقرامطة"، ما يوحي باحتمال انتحالهم مذهبهم الباطني، أو التظاهر به، طريقًا إلى التمكّن. وقد يتأكّد ذلك الاتجاه بما ذكره محمد بن أبي راس الناصر بعد ذلك بقرون من أن بني عامر كانوا جند النصارى بوهران[4].

وقد تنافر (تحاكَمَ) بنو فزّارة وبنو هلال إلى أنس بن مُدرك، وتراضوْا به، فقالت بنو هلال: "يا بني فزارة! أكلتُم أيْرَ الحمار!". فقال بنو فزّارة: "لم

[1] ابن الجوزي، المنتظم في تواريخ الملوك والأمم (دار الفكر، بيروت، 1415/ 1995)، ج8، ص 4089.

[2] ابن الأثير، مصدر سابق، ط. 1402، ج8، ص 647.

[3] تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 13.

[4] محمد بن أبي راس، عجائب الأسفار ولطائف الأخبار (منشورات CRASC، وهران، 2008)، ج 2، ص 21.

نعرفْه!"[1]. فقالت بنو فزارة: "منكم يا بني هلال من سقى إبِلَه، فلما رويَتْ سلَحَ في الحوض ومدَرَهُ بُخْلاً"، فنفّرَهُم[2] أنس بن مُدرك على الهلاليين، فأخذ الفزاريون منهم 100 بعير، وكانوا تراهنوا عليها.

وفي بني هلال يقول الشاعر:

لقـد جلّلَـتْ خِزيًـا هـلالُ بـنُ عـامرِ	بـني عـامرٍ طُـرًّا لِسَـلْحَةِ مـادِرِ
فـأُفٍّ لكـم لا تـذكروا الفخـرَ بعـدها	بـنى عـامِر أنـتم شِـرارُ العشـائر[3]

أي أنّ هلالَ بن عامر (وهم فرع من بني هلال) جلّلوا كاملَ بني هلالٍ بالخزي لفعلة مادِر. ومادرٌ –كما قال صاحب "المثل السائر"–رجلٌ من بني هلال يضرب به المثل في البخل، فيقال: "هو أبخل من مادِر". بلغ من بخله أنه كان يسقي إبله، فبقيَ في أسفل الحوض ماءٌ قليل، فسلح (تغوّط) فيه ومدَرَ الحوض (خلَطَه) به، فسميَ مادِرًا.

على أنّ لهم مناقب ومزايا عديدة، ويكفي أنّ منهم بكّارة الهلالية، القائلة لابنها تحثّه على قتال الفئة الباغية:

يـا زيْـدُ دونـكَ فاسـتثِرْ مِـن دارِنـا	سـيفًا حُسـامًا في الـتراب دفينـا
قـد كنـتُ أذخُـره ليـومِ كريهـةٍ	فـاليومَ أبـرزَهُ الزمـانُ مَصـونا

وهي القائلة أيضا:

قـد كنـتُ أطمـعُ أن أمـوتَ ولا أرى	فـوقَ المنـابرِ مِـن أُميَّـةَ خاطِبـا
فـاللهُ أخّـرَ مُـدَّتي فتطاولـتْ	حتـى رأيـتُ مـن الزمـان عجائبـا
في كـلّ يـومٍ للزمـان خطيـبُهم	بـينَ الجميـعِ لآلِ أحمـدَ عائبـا

---

[1] راجع القصة لدى عبد القادر بن عمر البغدادي، مصدر سابق، ج 7، ص 491.

[2] أي حكَم لهم.

[3] المصدر السابق، ج 7، ص 292.

كما أنّ لبني سُليم مناقبُ كثيرة أيضا في الشجاعة والنجدة والجود وتحصيل العلوم وبثّها؛ حتى قال عمرو بن معْد يكرُب الزبيدي في مُجاشِع بن مسعود السُّلَميّ، وقد وفَدَ عليه فأكرمه رغم ما كان بين عَمروٍ وسُليم من الحروب في الجاهلية: "للّهِ بنو سُلَيْمٍ، ما أشدّ في الهيجاء[1] لقاءَها، وأكرمَ في اللأْواء[2] عطاءَها، وأثْبَتَ في المكرُمات بناءَها. والله يا بني سليم لقد قاتلناكم في الجاهلية فما أجْبَنّاكُم، ولقد هايَجْناكُم فما أفحمناكم، وقد سألناكم فما أبخلناكم"[3].

بل إنّ منهم إمامَ المقرِئين: أبو عبد الرحمان السُّلَميّ، الذي يردّد قراءَتَه (حفص عن عاصم عن أبي عبد الرحمان السلمي) المنقولة عن الإمام علي بن أبي طالب[4] أكثر من أربعة أخماس المسلمين. وحتى مصاحفُ القراءة التالية لها انتشارًا (قراءة ورش عن نافع)، إنما اعتمدَ عدُّ آياتِها طريقةَ الكوفيين التي يروونها عنه أيضا، عن علي بن أبي طالب. وهو القائل: "إنّا أخذْنا القرآن عن قومٍ أخبرونا أنهم كانوا إذا تعلّموا عشرَ آياتٍ، لم يجاوزوهُنّ إلى العشْرِ الأُخَر حتى يعْلَموا ما فيهنّ. فكنّا نتعلّم القرآن والعمَل به. وإنّه سيرثُ القرآنَ بعدنا أقوامٌ لَيشربونه شُربَ الماء، لا يتجاوزُ تراقيهِم، بل لا يجاوزُ ها هنا"، وأشار إلى حلقه[5].

---

[1] الحرب.

[2] الشدّة والضيق.

[3] نفسه، ج 2، ص 56.

[4] الطبقات الكبرى لابن سعد (دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1416/ 1995)، ج6، 449.

[5] نفس الموضع.

بـ بعد الهجرة الكبرى

لمّا انقلب الزيريون في عهد المعزّ بن باديس الصنهاجي على الخليفة الفاطمي المنتصر بالله؛ بقطع الخطبة عنهم لصالح العباسيين سنة 440هـ، وإلغاء عملتهم لصالح عملة جديدة في السنة التالية، وتحوّلهم من المذهب الإسماعيلي إلى مذهب السنّة، وخاصةً تنكيلهم بالشيعة في إفريقية؛ أطلق عليهم الفاطميون مجاميع الهلاليين[1] والسُّلَيْميين[2] انتقامًا منهم، فانثالوا من مصر على المغرب "كالجراد"[3]، مستبيحين البلاد[4]، وهزموا صنهاجة في معركة "حيدران" (443هـ)، التي سمّاها ابن عذاري "الداهية العظمى والمصيبة الكبرى"[5]، التي تلاها "الفتنة العظيمة ودمار القيروان" على يد الأعراب[6].

دخل العرب القيروان بعد هزيمة المعزّ بن باديس، "فنهبوها من حينها"، كما كتب ابن عذاري، مستطردًا: "واستولوا على الفساد بكل جهة ومكان"، "وأمسك العربُ جميعَ من أسروه، فلم يطلقوا أحدًا إلا بالفداء مثل أسرى الروم؛ وأما الضّعفاء والمساكين، فأمسكوهم لخدمتهم"، "ولم يتركوا على حيٍّ ولا ميّتٍ خرقةً تُواريه"، فـ"كان هذا يومُ مصائب وأنكاد ونوائب. ولم يرَ الناسُ مثلَه في سائر الأمصار، فيما مضى من الأعصار"[7].

---

[1] منهم: رياح، وزغبة، والمعقل، وجشم، وقرة، والأثبج، وسفيان، والخلط، ودياب، والعرف، وربيعة، وعدي، وهوازن، وسويد، وعروة، وعقبة.

[2] أشهر بطونهم وأحلافهم: الكواعب، ولهب. ومن أحلافهم: رواحة، وناصرة، وعمرة، ومرداس.

[3] تاريخ ابن خلدون، مصدر سابق، ج6، ص 14.

[4] نفس الموضع.

[5] ابن عذاري، ج1، ص 289.

[6] نفسه، 1/ 288.

[7] نفسه، 1/ 291–292.

تلاه انحصارُ المعزّ في المهدية، فهجرة كفاءاتٍ إلى الحماديين منها، ثم وفاة المعزّ سنة 454، فمعركة ستيبة وانهزام الحماديين أمام العرب عام 457، وتغلغلهم في البلاد، وما إلى ذلك من الحوادث التي لا مجال لاستقصائها. وانساحوا في البلاد وجاسوا خلال الديار في القرن الخامس هجري/ 11م وما تلاه، "مرغمين النوميديين على التقهقر نحو القفار المجاورة لأرض السودان" على حدّ تعبير الحسن الوزان[1].

وقد حاول الموحدون (524–668 هـ/ 1130–1269م) كفَّهم وتطويعهم مرارًا، فهزموهم في معركتي سطيف (548هـ/ 1153م) والقيروان (551/ 1156) في عهد عبد المؤمن بن علي (1152–1163) – على سبيل المثال–، لكنهم كانوا يعودون إلى الفوضى والتمرد كلما اختلّت الأوضاع، كانضمامهم إلى ثورة بني غانية (580- 631هـ/ 1184-1233م) التي "كان بنو سليم هؤلاء–كما كتب ابن خلدون– فيمن تجمّع إليهم من دُؤبان العرب وأوشاب القبائل، فاعصوْصَبوا عليهم"، والتي دمّرت جهات واسعة من إفريقية والمغرب الأوسط، وألحقت أضرارًا بالغة بالسكان، حتى أعاد كثير من المؤرخين المسلمين والأوروبيين بداية أفول قلعة بني حماد، وكثير من معالم الحضارة، إلى غزوتهم عام 1185م وما تلاها[2].

لا تنقطع أخبار الاعتداءات الهلالية السُّليمية، فيذكر ابن الأثير في أخبار عام 581هـ عيْث الأعراب في تونس وفعلهم المناكير، فخربوا البلاد والحصون والقرى، وهتكوا الحُرَم، وقطعوا الأشجار.."[3]. وغير ذلك كثير.

[1] الحسن الوزان، وصف إفريقيا، ترجمة محمد حجي؛ محمد الأخضر (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983)، ج1، ص 62.

[2] أنظر مثلا تاريخ ابن خلدون، ج6، ص ص 19 وما تلاها.

[3] ابن الأثير، ط. 1402، مصدر سابق، ج 11، ص 520.

2. أدوار بني هلال في حياة المغرب من خلال "النوازل"

النوازل: مشاكل عقائدية، وأخلاقية، يصطدم بها المسلم في حياته اليومية، فيعرضها على الفقيه، الذي يحاول إيجاد حلّ لها يتلاءم مع قيم المجتمع.

وللنوازل أهمية بالغة في دراسة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، مما جعل مؤرخي المغرب الإسلامي، العرب والأجانب، يولونها عناية كبرى. نذكر من هؤلاء: الهادي روجي إدريس، المتخصّص في الدولة الزيرية. فقد استفاد إلى الغاية من معيار الونشريسي، الذي تمكّن بفضله من رسم الخريطة الاجتماعية لإفريقية الصنهاجية عبر النوازل التي تعود إلى ذلك العهد. فأبانَ عن قيمة النصوص الفقهية في دراسة أحوال المغرب.

تعجّ المصادر الفقهية بأخبار تسلّط أعراب هلال وسليم على السكان، نذكر نماذج منها، قد تكون صادمة، ومستَنكَرٌ ذكرُها، لكنها ضرورية في نظرنا، لتكتمل وتتضح أكثر الخلفيةُ التي تعتمد عليها وتستند مواقف المؤرخين الجزائريين من العروبة والتعريب؛ خاصةً ذوو النظرة الانتقادية الجديدة، المخالفة لنظرة الجمهور.

ففي "الدّرر المكنونة في نوازل مازونة" لأبي زكريا يحيى بن موسى المغيلي المازوني (ت. 883/ 1478) تحت عنوان: "عن قرية جاءها الأعراب فقام سيد القرية فصالحهم": "سئل شيخنا عن أهل قرية جاءها أعراب...كانوا قبل عشرة أيامٍ أخذوا قريةً مثلها، وهتكوا حريمًا، وغنموا أموالاً وجارية؛ فيها من الفيْء والأمتعة والحرير ما لا يعلمه إلا الله"[1].

[1] أبو زكريا يحيى بن موسى المغيلي، الدرر المكنونة في نوازل مازونة، مصدر سابق، ج 4، ص 86.

ومنها كذلك عنوان: "شراء الأنعام من الأعراب الذين لا شغل لهم إلا شنّ الغارات وانتهاب أموال المسلمين"[1].

ومنها: "رجل من جبابرة العرب...فسأل عن وجْهِ خلاصِه بماله، فإنه تقدّمت منه غُصوبات، وأخْذُ أموال الناس بالنهب وغيره"[2].

ومنها: "رجلٌ من العرب عُرفت جماعته بالبغي والعدوان في بلاد المغرب والتغلّب على الرعية"[3].

ومنها: "العرب معلومٌ حالهم أنهم يعتدون في انتزاع المال بالباطل"[4].

وقال أحدهم في سؤال: "إنّ قريتنا كما تعلم هي مملوكة، أو شبه مملوكة لأمراء العرب؛ يأتي الأميرُ لدار الحضريّ، ويدخل دارَه كأنه داخلَ ملكه هو وأولادُه وأتباعه"[5].

ولا غرو؛ فقد قال ابن خلدون تحت عنوان: "في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط": "وأما البسائط...فهي نُهبةٌ لهم وطُعمة لآكلهم، يردّدون عليها الغارة والنهب والزحف لسهولتها عليهم"[6].

وفي هذا دليل على أنّ المدن -فضلا عن الأرياف- كانت مبتلاةً ببني هلال وغيرهم من الأعراب، الذين زحفوا نحو الساحل، فاستحوذوا على مدنه وبلداته، كالجزائر ودلس (الثعالبة)، ومستغانم (عروة)، ووهران، ومازونة وغيرها، كما أكّده الرحّالة الحسن الوزّان، الذي أشار إلى تأثير قبائل

---

[1] نفسه، ج4، ص 91.
[2] نفسه، 4/ 103.
[3] نفسه، 4/ 107.
[4] نفسه، 4/ 127.
[5] نفسه، 1/ 38.
[6] مقدمة ابن خلدون (دار الكتاب العربي، بيروت، 1419/ 1998)، ص 148.

بني هلال على بعض المدن في قرنه (10 هـ/ 16 م) والقرون التي سلفت[1]، واصفًا بعضهم بقوله: "هؤلاء العرب أقبح الفاتكين على وجه الأرض، يجرِّد كلُّ غريب وقع بين أيديهم مِن جميعِ ما عندَه، ثم يباع للصقليين"[2]. وبلغ بهم الأمر حدَّ التدخل في تعيين الموظّفين، كما في النازلة: "سئل محمد العقباني (ت.811هـ/ 1408م) عن هؤلاء الأعراب المتغلّبين على البلاد لضعف السلطة؛ أحيانا يكونون خُدّامًا للسلطان، وتارةً يكونون مخالفين على السلطان، كما يفعل عربُ بلادنا (مازونة)، مثل بني عامر، وسُويْد؛ يعمَد أحدهم إلى تولية قاضي، وتُنفِّذُ أحكامه"[3].

تتظافر على ذلك المصادر. فقد ورد في "جامع" البُرْزُليّ: "سئل المازِريّ عمّا ابتلي به المسلمون من هذه الأعراب في الزرع والثمار؛ يخافون منهم في بقاء الزرع والثمار، فيؤدّي الأمرُ إلى قطع الثمر، أو الحصاد قبل تمام طيبه..."[4]. وتتعدّد فيه الإشارات إلى اشتهارهم بالغصب والنهب[5]، ونهب ثمار المزارعين[6]، ونهب القوافل[7]، وإخافة الناس[8]، واختطافهم واضطرارهم إلى افتداء أنفسهم[9]، وغير ذلك.

---

[1] الحسن الوزان، وصف إفريقيا، مصدر سابق، ج 1، ص ص 48-57.

[2] نفسه، ج1، ص 65.

[3] أبو زكريا المغيلي، مصدر سابق، ج1، ص 38.

[4] أبو القاسم البرزلي، جامع مسائل الأحكام لِما نزل من القضايا بالمُفتين والحكّام (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002)، ج1، ص 546.

[5] نفسه، ج5، ص 199.

[6] نفسه، 5/ 212.

[7] نفسه، 5/ 261.

[8] نفسه، 5/ 403.

[9] نفسه، 3/ 45، 50.

ويذكر ابن خلدون مثلا: "..فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم في ظلال رماحهم، وليس عندهم في أخذ مال الناس حدٌّ ينتهون إليه؛ بل كلما امتدّت أعينهم إلى مالٍ أو متاع أو ماعونٍ انتهبوه"[1]. والحصيلة كما رآها: "والشام لهذا العهد كذلك وإفريقية والمغرب، لمّا جاز إليها بنو هلال وبنو سُلَيْم منذ أوّل المئة الخامسة، وتمرّسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين، قد لحق بها (كذا) وعادت بسائطُه خرابا كلُّها، بعد أن كان ما بين السودان والبحر الروميّ كله عمرانًا.."[2].

ويبدو أن الظاهرة عمّت المغرب الكبير؛ ففي المغرب الأقصى كانت الغارة والنهب مستشريين إلى عهد قريب[3]. وثبت عن الإمام البُرزُلي (ت.841/ 1438) أقوالٌ وفتاوى تعتبر أعراب بني هلال أعداء تتعيّن مقاومتهم، بفعل قيامهم بقطع الطريق وسبي المسلمين ونهب الأموال في زمانه، ممّا كان متابعًا فيه لشيخه ابن عرَفه (ت. 803/ 1401)، أشهر وأعلم فقهاء عصره، وأبعدهم أثرًا في مجتمعه؛ الذي صرّح بأنّ "جيش إفريقية (تونس) في هذا الوقت مع الأعراب كالجيش في دار الحرب، لقلّة الأمن معهم"[4].

---

[1] المقدمة، مصدر سابق، ص 148.

[2] نفسه، ص 149. وانظر كذلك تاريخ ابن خلدون، ج6، ص ص 31 وما بعدها.

[3] أبو عيسى الوزاني، النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم من البدو والقرى (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، الرباط، 1417/ 1996)، ج1، ص 514.

[4] البرزلي، مصدر سابق، ج1، ص 28 (مقدمة المحقق).

والموضوع من الاستفاضة، بحيث كان لابن بطوطة، قبلهم، تجارب مريرة مع قطاع الطرق من الأعراب، كما في الفصل الأول من رحلته، المتعلّق ببلاد المغرب[1].

وقد حاول بعضهم تقويمَ هذه الاتجاهات المخالفة لتعاليم الدين ومقتضيات وطبيعة الاجتماع البشري، لكنهم أخفقوا. من ذلك حركة "السّنّيّين" التي أسسها الشيخ "سعادة" من قبيلة رياح الأعرابية من أجل مكافحة قطاع الطرق والجبايات غير الشرعية على التجار والمزارعين من طرف الحكام والعصابات في إقليم الزاب مطلع القرن 8هـ/ 14م، التي سرعان ما انقلبت إلى حركة ابتزاز لأموال الناس على يد أفراد من قبيلتي رياح والزواودة[2]. وكذلك إخفاق حركةِ مناهضةِ النهابين وقطّاع الطرق بقيادة قاسم بن مرّ من قبيلة الكعوب السُّلَيْمية، في منطقة القيروان، ومصرعه على يد بني جلدته[3].

[1] ابن بطوطة، تحفة النُّظّار، (دار الكتاب اللبناني، بيروت)، بلا تاريخ، ص ص 19-21.
[2] تاريخ ابن خلدون، ج6، ص ص 38-40.
[3] نفسه، ج6، ص 81.

3. نظرة جديدة ناقدة

شهد القرن العشرون نجومَ نظرة جزائرية جديدة إلى موضوع الهجرة الهلالية، تبنّتها طائفة صغيرة من المؤرخين، تتناقض كثيرا أو قليلا مع النظرة التقليدية المتعاطفة غالبا مع الهلاليين والممجّدة للعروبة والتعريب، ما أضفى على الموضوع طابعا إشكاليا جدليّا، تدافعت حوله مواقف المؤرخين الجزائريين المعاصرين. وقد تأثرت هذه النظرة الطارئة إلى حدّ بعيد بكتابات المؤرخين الفرنسيين "الناقدة" و"المجدّدة". فكيف عالج الفرنسيون هذه المسألة؟.

أ- جذور الإشكالية

درس المستشرقون والمؤرخون الفرنسيون موضوع الهجرة الهلالية وتعريب المغرب الكبير في جملة ما درسوا من قضايا تاريخ الإسلام، متأثرين في ذلك بخلفياتهم الثقافية، وظروف ومعطيات الصراع بين الشرق والغرب في القرون الأخيرة، فضلا عن طموحهم إلى استجلاء وتفسير خبايا ومسار التاريخ الإسلامي بكشف العوامل التي تكمن وراءها، كما ذكرنا في الفصل السابق.

ساهم بعض كبار المستشرقين والمؤرخين الغربيين –في إطار تناولهم إشكالية انحطاط الحضارة الإسلامية- في افتتاح الجدل حول الهلاليين وتعميقه، كبرنار لويس (B. Lewis) الذي اعتبرهم سببا من أسباب ضعف هذه الحضارة[1]. وتبنّى هذا الطرح بعض المؤرخين العرب المتكوّنين في الغرب، خاصة منهم المسيحيون، كفيليب حتّي، مستندين بهذا الخصوص إلى ما نجم عن هجرة القبائل البدوية العربية والتركية في القرن الحادي عشر

[1] The Arabs in history (Hutchinson's university library, London, 1954), pp. 144-166. نقلا عن علاوة عمارة، دراسات في التاريخ الوسيط للجزائر والمغرب الإسلامي (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008)، ص 9.

ميلادي من انهيار أو تخلخل البنى الاجتماعية والاقتصادية في المشرق والمغرب، وترجيح كفة المدن الأوروبية بالتالي وسيطرتها على الحياة الاقتصادية في البحر المتوسط، فانطلاق الحملات الصليبية، وغزوات المغول.

أكدت المدرسة الاستشراقية الفرنسية على إرجاع أفول حضارة المغرب إلى هجرة القبائل الهلالية، في إطار قراءتها المشهورة لتاريخ المنطقة المكوّنة من هذه الخطوط:

- الفينيقيون استصلحوا الأرضية الليبية البربرية لاحتضان بذور الحضارة.

- الرومان أدمجوا بلاد المغرب في الحضارة الغربية.

- "الاحتلال العربي" في القرن 7م، فـ"الغزو الهلالي" في القرن 11م طردا البربر من أرضهم، وأوقفا تطور الحضارة المغربية.

- الفتح الفرنسي أعاد سيْر الحضارة[1].

اعتضدَ الفرنسيون في أطروحتهم عن الهلاليين بما كتبه المعاصرون للنزوح الهلالي، كابن شرف القيرواني، ونقلَه عنهم ابن عِذاري المراكشي، وكرّسه ابن خلدون. فقد تلقّفها أعلامٌ في مقدمتهم جورج مارسي، وإميل غوتيي، والهادي روجي إدريس، ناسبين إلى الهلاليين تقهقر الزراعة، وسيادة الرعي والبداوة، وخراب المدن، وتفكك الدول، ونشر الفوضى، فنجاح النورمانِ في احتلال بعض مدن الساحل.

أوّل من بثّ النظرة الفرنسية للهلاليين "أرنست ميرسيي" (E. Mercier) في كتابه الأول "تاريخ استقرار العرب بإفريقيا الشمالية من

[1] راجع مثلا J. Alazard…, Histoire et historiens de l’Algérie, op. cit.

خلال وثائق المؤرخين العرب خاصة تاريخ البربر لابن خلدون"[1]، وفي كتابه الثاني "تاريخ إفريقيا الشمالية (بلاد البربر) منذ أقدم الأزمنة إلى الفتح الفرنسي"[2].

تسرّبت هذه النظرة إلى الكتابات الفرنسية التالية واطّردت فيها. ففي "قلعة بني حماد، عاصمة بربرية لإفريقيا الشمالية في القرن الحادي عشر"، يرجع الجنرال "أرنست لورو" (E. Leroux) -مثلا- أفول حضارة القلعة الحمادية إلى الهجرة الهلالية[3].

ثم قام الجيل التالي من المستشرقين والمؤرخين الفرنسيين بتوسيع مجالات البحث التاريخي ومصادره باستثمار مختلف النصوص الفقهية والأدبية والجغرافية العربية الإسلامية المتاحة، لرسم صورة أشمل لتاريخ المغرب الوسيط وطرحه في قالب إيديولوجي جديد فظهرت دراسات تحمّل العرب مسؤولية تخلف "بلاد البربر"، وتدعو إلى استرجاع "حقوق البربر المسلوبة" من طرف "الهمجية المشرقية".

من ذلك أطروحة دكتوراه الأستاذ السابق بمدرسة قسنطينة "جورج مارسي" (G. Marçais) "العرب في بلاد البربر من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر[4]. وهي الدراسة التي حاول فيها رسم خريطة لتحرّكات

[1] E. Mercier, Histoire de l’établissement des Arabes dans l’Afrique septentrionale selon les documents arabes, et notamment l’Histoire des Berbères d’Ibn Khaldoun (L. Marle Librairie éditions, Constantine, 1875), p. 406.
[2] Mercier, Histoire de l’Afrique septentrionale (Berbèrie) depuis les temps les plus reculés jusqu’à la conquête française (1830) (Ernest Leroux, Paris, 1888), 2 éme V., p. 477.
[3] Ernest Leroux, La Kalaa des Beni-Hammad , une capitale de l’Afrique du nord au XIe siècle (Ernest Leroux, Paris, 1909), p. 9.
[4] G. Marçais, Les Arabes en Berbèrie du XIe au XIVe siècle. Ernest Leroux, Constantine-Paris, 1913. 2 V., p. 769.

ومواطن القبائل الهلالية[1] التي استقرت بالمغارب الثلاثة منذ منتصف القرن 11 ميلادي، وبيان دورها في التطورات السياسية والعسكرية والاقتصادية والديمغرافية في المنطقة، مبرزًا أضرارها، معتمدًا أساسا على ابن خلدون، ثم ابن عِذاري، و"الاستبصار في عجائب الأمصار"[2]، كما في استشهاده على دور الأعراب التخريبي بـ"الاستبصار": "منذ أن دخل الأعراب إفريقية قاموا بتدمير القيروان، والضّيْعات، وسائر المناطق المأهولة من هذا الإقليم"، منتهيًا إلى وصف الظاهرة بـ"الكارثة العربية"[3]. وهو كثيرًا ما ينتقد التاريخ الرسمي العربي، كما في تشكيكه في تمكّن 3.000 مقاتل عربي من هزيمة 30.000 من جنود الدولة الزيرية بقيادة المعز بن باديس في معركة "حيدران"[4]، بحجّة أنّ العرب أرادوا إبراز بطولتهم وتثمين انتصارهم[5]، ذاهبًا إلى أن العرب كانوا ما بين 40.000 إلى 50.000 محارب.

ورغم غلبة طابع الوصف عليها؛ إلا أنّ جورج مارسي توّجها بأحكام قاطعة عن القبائل الهلالية، راميًا إياها بالقضاء على الازدهار الاقتصادي الذي تحقّق في العهدين القرطاجي والروماني، وتكريس الفوضى، وإضافة عنصر اضطرابٍ جديد. وهي الأحكام التي ردّدها في أعماله الأخرى، لاسيما في "بلاد البربر الإسلامية والمشرق في العصر الوسيط" (1927)، الذي حدد فيه نتائج الحملة الهلالية في:

---

[1] يطلق على ظاهرة الزحف العربي على المغرب في القرن 5هـ/ 11م تسمية الزحف الهلالي من باب إطلاق اسم الجزء على الكلّ باعتبار أن الهلاليين مثّلوا سوادَ الزاحفين، وهم: بنو هلال، وبنو سليم، ورياح، وزُغبة.

[2] لمؤلف مجهول من القرن 12م، عن المغرب، نشره المستشرق النمساوي "فون كريمر" في فيينا، عام 1952.

[3] Marçais, les Arabes en Berbèrie, op. cit., p. 717.

[4] جرت سنة 442هـ، على مشارف القيروان.

[5] Marçais, op.cit., p. 112.

- ابتزاز الإمارات والمدن وإضعاف الحضارة،

- إبادة التقاليد الإدارية والسياسية، وإشاعة الفوضى وتكريس البداوة،

- اغتصاب أراضي بربر زناتة بعدما طُردوا منها أو استعبدوا،

- تدمير الحياة الاقتصادية،

- تفكّك وانحطاط المغرب[1].

تلاه أمثال "إميل فيليكس غوتيي" (E. F. Gautier)، الذي اعتبر الهجرة الهلالية السّليمية في القرن 11م بمثابة "كارثة هائلة، ونهاية عالم..، أو حريقًا أكثر رعبًا من حريق الخوارج[2]، حريق لن يخمد، وبلا مخرج..، وإنها لم تزرع سوى سمومًا ذات مضرّة خارقة"، ما أدّى إلى خراب الحضارة المغربية الموروثة عن الرومان والبيزنطيين. ثم أنهم نشروا لغةً عربية عامية، بدلا من العربية الفصحى التي كانت سائدة في المدن المغاربية، وكانوا أفضل ممثّل للبداوة على الإطلاق بامتياز، كما نلمسه في كتابه "أسلمة إفريقيا الشمالية، قرون المغرب المظلمة"[3]، الذي استأنسَ فيه بعبارات ابن خلدون عن "توحّش" الأعراب مرارا، كقول المؤرخ المغاربي: "إنّ العرب إذا تغلّبوا على أوطانٍ أسرع إليها الخراب. والسبب في ذلك أنهم أمةٌ وحشية باستحكام عوائدِ التوحّش وأسبابه فيهم، فصار لهم خُلُقًا وجِبِلّةً، وكان عندهم ملذوذًا، لِما فيه

---

[1] Marçais, La Berbèrie musulmane et l'orient au moyen âge (Aubier, Paris, 1946), pp. 285-290.

[2] المقصود ثوراتهم الأولى في القرن الثاني هجري/ 8 م، بقيادة أمثال ميسرة المدغري (الصُّفري)، وأبي الخطاب، وعبد الرحمان بن رستم (الإباضيّين). ثم ثورتهم الكبيرة الثانية على الفاطميين بقيادة أبي زيد صاحب الحمار النكّاري (332–336/ 943–947).

[3] E. F. Gauthier, l'Islamisation de l'Afrique du nord : Les siècles obscures du Maghreb (Paris, Payot, 1927), pp. 386-388.

من الخروج عن ربِقة الحُكم وعدم الانقياد للسياسة. وهذه الطبيعةُ منافيةٌ للعمران ومناقضة له، فغايةُ الأحوال العادية كلِّها عندهم الرحلةُ والتغلُّب، وذلك مناقضٌ للسُّكون الذي به العمرانُ ومُنافٍ له. فالحجَرُ مثلاً إنما حاجتُهم إليه لنصبِهِ أثافِيَ القِدْرِ، فينقلونه من المباني ويخرّبونها عليه ويُعِدّونه لذلك. والخشبُ أيضا إنما حاجتُهم إليه ليعمّروا به خيامهم، ويتّخذوا الأوتادَ منه لبيوتهم، فيخرّبون السُّقُفَ عليه لذلك. فصارت طبيعةُ وُجودهم مُنافيةٌ للبناء الذي هو أصلُ العمران..."[1].

وكذا "لوي هالفن" صاحب "البربر، من الغزوات (العربية) الكبرى إلى الغزوات التركية في القرن الحادي عشر"، الذي أرجع فيه خراب المغرب المزدهر إلى العرب الهلالية، مستشهدا بواقعة إطلاق الخليفة الفاطمي في مصر (المستنصر بالله) يد العرب في المغرب سنة 442هـ/ 1051م، بإشارة من وزيره اليازوري، عقوبةً للمعزّ بن باديس الزيري الذي استخلف الفاطميون أجدادَه على المغرب (361هـ/ 972م)، فخلع طاعتهم؛ وكذا للتخلّص من فسادهم في صعيد مصر وخطرهم على الدولة. فوصف العرب بـ"العصابات المتوحشة، المتعطّشة إلى الغنيمة...التي ستبيد ثروات شمال إفريقيا في بضع سنين"[2].

سيتأصّل هذا الموقف لدى سائر المؤرخين الفرنسيين، فيغدو لازمةً من لوازم الاستوغرافيا الفرنسية، كما نلاحظه في كتابات شارل أندري جوليان ذي النزعة التحررية، ومثلا في "تاريخ إفريقيا الشمالية، تونس، الجزائر، المغرب منذ الغزو العربي إلى 1830" (1931)، فيعتبر نزوح الهلاليين أهمّ

---

[1] مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص ص 148-149.

[2] Louis Halphen, les Berbères, des grandes invasions aux conquêtes turques du XI[e] s. (Librairie Félic Aleam, Paris, 1930), p. 374.

أحداث العصر الوسيط في المغرب، ألحق أضرارا هائلة بالزراعة والحياة الحضرية، كما رسّخ الفوضى[1].

ذات الموقف يتبنّاه "ألفرد بل" في كتابيه "الديانة الإسلامية في بلاد البربر"[2]، و"نظرة على الإسلام في بلاد البربر"، الذي قدّر فيه عدد الهلاليين الزاحفين على المغرب بمليون على الأقل[3]، ويخرج فيه بنظرية جديدة، مؤدّاها أن الهلاليين وإن نشروا بالفعل اللغة العربية في شمال إفريقيا؛ إلا أنها كانت عربية ركيكة، كما أنهم لم ينشروا الإسلام، بالنظر إلى بُعدهم عن الدين، بل إن البربر هم الذين علّموا الهلاليين والسُّليميين الإسلام على امتداد العهود التالية، خاصة في عهد الموحدين[4]. وغير هؤلاء كثير.

ستمتدّ أطروحة (الكارثة الهلالية) وتستقر في كتابات العديد من الكتاب والمؤرخين الغربيين، كالألماني "كارل بروكلمان"، الذي اتهم "الغزاة" الهلاليين بالقضاء على الحركة الثقافية التي كانت نشطة في المغرب قضاء مبرمًا، وبذلك مهّدوا السبيل لانتصار المرابطين[5]. ومعروفٌ وجهُ ارتباط

---

[1] Ch.- A. Julien, Histoire de l'Afrique du nord, Tunisie, Algérie, Maroc depuis la conquête arabe à 1830 (Alger, SNED., 1975), pp. 73-74.

[2] A. Bel, la Religion musulmane en Berbèrie, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuse (Librairie orientale Paul Guethner, Paris, 1938), p. 209.

[3] يرى آخرون من بني جلدته أنهم كانوا أقل من ذلك بكثير، فلم يتجاوز عددهم حين بلوغهم إفريقية حسبما ترجح إيزابال كامولي 200.000 شخص: Isabelle Comolli, Histoire de la ville de Bougie du VI^e s.a.j.c. au XII^e s. (Collection des français d'ailleurs, 1987), p. 54.

[4] A. Bel, Coup d'œil sur l'Islam en Berbèrie (Paris, 1917), pp. 11-13.

[5] كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه أمين فارس؛ منير البعلبكي (دار العلم للملايين، بيروت، 1961) ج 2، ص 185.

الأمرين؛ فالمرابطون متّهمون بالقراءة الحرفية الأحادية للنصوص، واعتماد منهج تطهُّري صارم. ولا غرو؛ فقد أحرقوا كتبًا للمخالفين كإحياء علوم الدين للإمام أبي حامد الغزالي؛ وهو كإحراق صاحب الكتاب!.

تابع بثَّ هذه النظرة بعد الحرب العالمية الثانية مؤرخون بارزون في طليعتهم "روبار برونشويغ" (اليهودي)، وتلميذه "هادي روجي إدريس" (ذي الأب الفرنسي)، اللّذيْن صارا مرجعين في تاريخ الفترتين الزيرية والحفصية- كما أسلفنا-. فقد تبنّى الأستاذُ طرح "الكارثة الهلالية": "كانت الغزوة الهلالية كارثة يتعذّر إصلاح آثارها (irrémédiable) بالنسبة إلى القيروان والبلاد السهلية، مثّلت قطيعة تاريخية مفاجئة، وتصدّعًا لا ينجبر"[1]، ووظّف تداعياتها لصالح فكرة "الصراع الأبدي بين البدو والمزارعين" في المنطقة[2]. بينما اعتبر التلميذُ الهجرة الهلالية نهايةَ العصر الذهبي لبلاد المغرب، معتمدًا أطروحة "الكارثة الهلالية" في نفس الوقت[3]. بل ذهب "بول لوي كوبوزا" إلى أن الغزوة الهلالية شكّلت قطيعة في تاريخ مدن التلّ الإفريقية (تونس) أكثر مما فعله الفتح الإسلامي، وأنها أوقفت حضارة مدن المغرب إلى غاية العهد الحفصي[4].

والملاحظ في هذا السياق أنّ هؤلاء المؤرخين حاولوا استبدال عبارتي "بلاد البربر" (Berbèrie) و"شمال إفريقيا" المرتبطتين بالفضاء المتوسطي، باسم "المغرب"، الذي يرتبط بالعروبة والإسلام، لأن الأخيرَ اسمٌ إضافي يدلّ على

[1] Robert Brunschvig, la Berbèrie orientale sous les Hafsides (Librairie d’Amérique et d’orient, Paris, 1940), V. I, p. 357.
[2] Ibid., T2, p. 336.
[3] Hady Roger Idris, la Berbèrie orientale sous les Zirides X- XII^{e} s.(Librairie d’Amérique et d’orient, Paris, 1962), V. II, p. 625.
[4] Paul Louis Combuzat, l’Evolution des cités du Tell en Ifriqiya du VII^{e} au XI^{e} s. (Offices des publications universitaires, Alger, 1986), V. 1, pp. 152-153.

الجهة المقابلة للمشرق (العربي- الإسلامي) ويتكامل معه، كما تعكسه أعمالهم المذكورة، وغيرها.

على أن شواذّا من المؤرخين الفرنسيين خالفوا هذا الرأي، على الأقل كما قرأناه في "الجزائر بين الماضي والحاضر، إطار نشأة الجزائر المعاصرة ومراحلها" المذكور آنفا، حيث يخطّئ كلٌّ من "أندري نوشي"، و"إيف لاكوست" إرجاعَ مجموعِ المؤرخين الفرنسيين تقريبًا زوالَ انتظامِ المملكة الحمادية وسقوطَ الدولة الزيرية إلى غارة العرب الرُّحّل في منتصف القرن الـ11، ناسبيْن ذلك إلى المبالغة في تقدير الآثار السلبية لتلك الغارة[1].

هناك إجماع فرنسي إذن على دور بني هلال وبني سليم التخريبي والمعادي للحضارة في المغرب عموما، والمغرب الأوسط (الجزائر) خصوصا، سيتلقّفه ويتبنّاه كثير من المؤرخين المغاربة (منهم جزائريون طبعا) المتكوّنين بالفرنسية على وجه الخصوص، وحتى مشارقة (ليبراليين أو يساريين) متكوّنين في الغرب خاصةً كذلك، بينما سيعتبره سليلو مدارس النهضة والإصلاح، والوطنيون، والقوميون وجهًا آخر للاستعمار، يتعيّن عليهم التصدي له وإبطالُه.

ب-خريجو مدارس الغرب والنظرة الجديدة

راجت هذه النظرة الجديدة في الأوساط الجامعية المغاربية والعربية، المتعلّمة بالفرنسية، والمتفاعلة مع الأوساط الغربية على وجه الخصوص، وكذا في بعض الأوساط الأمازيغية "المناضلة" أو "الملتزمة". فمن المشارقة مثلا: سمير أمين، الذي نسب إلى الرومان فضلَ تحقيق السلام وتوسيع الحضارة الزراعية في المغرب، واعتبر الغزو العربي (الهلالي- السُّلَيْمي) نقطة انطلاق

[1] أندري برونان؛ أندري نوشي؛ إيف لاكوست، الجزائر بين الماضي والحاضر، مصدر سابق، ص 108.

لهجوم بدوي كبير على الحضارة، "حيث دمّرت عصائب بني هلال وبني سُلَيْم ومعقل..المتدفّقة على المغرب الأرياف البربرية الزاهية إلى الأبد، كما دمّرت منشآت الريّ والبلدات والقرى، وأجبرت المزارعين البربر الأكفياء على الانكفاء نحو الجبال". فرضخت بذلك السهول، بما فيها السهول الساحلية إلى "قطعان البدو العرب أو المتعربين"[1].

ونذكر من المغاربة: التونسي راضي دغفوس، الذي تعرّض لأصول الهلاليين والسُّلَيْميين، وتأثير هجرتهم على المغرب في أعمال عدّة، كمقاله "عن أصول الهلاليين والسليميين"[2]؛ والأخرى: "صورة أوضاع مصر الاقتصادية أواسط القرن الخامس هـ/ أواسط الحادي عشر ميلادي، مساهمة في دراسة ظروف هجرة القبائل العربية (الهلاليون والسُّليميون) إلى إفريقية"[3]، التي ركّز فيها على ممارسات السلب والنهب وقطع الطريق على الحجيج في أوّلياتهم، بينما جعل هجرة الهلاليين والسُّليميين واحدًا من أسباب تدهور المغرب.

كذلك جنَح كثير من المتحدّرين من أصول أمازيغية، ومن اليساريين والليبراليين إلى "إدانة" الهلاليين، كالليبي مراجع عقيلة الغناي، الذي حمّل الهلاليين مسؤولية دمار ليبيا وتشتّت سكانها[4].

---

[1] Samir Amin, le Maghreb moderne (Les Editions de minuit, Paris, 1970), pp. 14-16

[2] Radhi Daghfous, «De l’Origine des Banu Hilal et des Banu Sulaym», in Cahiers de Tunisie, T. XXVI, (1975), pp. 41-68.

[3] « Aspect de la situation économique de l’Egypte au milieu du V^{ème}/ milieu du XI^{ème} s. : Contribution à l’étude des conditions de l’immigration des tribus arabes (Hilal et Sulaym) en Ifriqya », in Cahier de Tunisie, T. XXV, (1977), pp. 23-50.

[4] مراجع عقيلة الغناي، العلاقات بين بني زيري والفاطميين وأثرها في تاريخ ليبيا (مطابع وزارة الإعلام، طرابلس، 1968)، ص 82. وهذا في أيام الملكية، وما كان لهذا الطرح أن يسمح له بالتعبير على أيام النظام التالي القومي العربي.

4. الكتابات العربية بين الوصف، والدفاع عن الهلاليين

تمسّكَ معظم المتوجّهين بالخطاب إلى الجمهور العريض في المؤسسات العلمية أو المجتمع عمومًا بالنظرة القديمة المتعاطفة مع هلال وسُليم؛ فركزت كتاباتُهم، كما يرى أحد المتخصصين الجزائريين، على الوصف، بدل الفهم استنادًا إلى المناهج الحديثة[1]. وارتفعت درجة ذلك التعاطف المبرز لـ"مزايا الهلاليين وأدوارهم الإيجابية" بفضل المدّ القومي العربي الناصري في الستينيات والسبعينيات، والبعثي في الثمانينيات، الذي ندب نفسَه للدفاع عن الجنس العربي، وحتى بفضل الحساسيات الماركسية المتعاطفة مع العامّة في مقابل الطبقات المهيمنة. من ذلك:

- التونسيان هشام جعيط ومحمد طالبي، في "تاريخ تونس، العصر الوسيط"[2]: نظرة تقليدية وصفية، مفتقرة إلى التحليل.

- التونسي عبد المجيد دويب، في "تاريخ تونس، العصر الوسيط"، و"دراسات في تاريخ إفريقية والحضارة الإسلامية"، و"الانهيار الديمغرافي للمغرب من القرن 11 إلى القرن 15"[3]: نظرة تقليدية كذلك.

---

[1] علاوة عمارة، دراسات في التاريخ الوسيط للجزائر والغرب الإسلامي (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008)، ص 21.

[2] Hicham Djait ; Talbi Mohamed ; Abdelmadjid Douib, Histoire de la Tunisie, le moyen âge (Société tunisienne de diffusion, 1971), T. 2, pp. 307-314.

[3] Abdelmadjid Douib, L'Histoire de la Tunisie, le Moyen âge (Société tunisienne de diffusion, s.d. pp. 307-314 ; Etudes d'histoire Ifriqienne et de civilisation musulmane (Publications de l'université de Tunis, 1982) pp. 185-208 ; « Effondrement démographique au Maghreb du XI au XV siècles », dans Cahiers de Tunisie, XXV, (1977), pp. 51-60.

- عبد الله العروي، في "تاريخ المغرب": اعتبر تجريم بني هلال بمثابة انحياز للبورجوازية التجارية/ الأرستقراطية المدينية التي شعرت بخطر منافسة بني هلال لها على موارد تجارة متراجعة، ناسبًا انحطاط المغرب إلى الحروب السابقة بين أولياء الفاطميين وأنصار الأمويين[1].

- ممدوح حسين، في "العرب الهلالية في إفريقية ودورهم في الحروب الصليبية" (بالعربية)[2]: اعتبرهم منقذ البلاد من الصليبيين.

- مصطفى أبو ضيف عمر في "القبائل العربية في المغرب في عصر الموحدين والمرينيين": نسب إليهم دورًا بارزا في التاريخ السياسي والاقتصادي المغاربي[3].

-حسين مؤنس في "معالم تاريخ المغرب والأندلس": حمّلهم مسؤولية تخريب عمران وحضارة مصر والمغرب، لكنه ثمّن مساهمتهم في التعريب، وفي بناء الحضارة لاحقا، وتحقيق التوازن بين القبائل البربرية[4].

إلا أن انتصار الليبرالية والعلمانية في تونس منذ سبعينيات القرن العشرين؛ وكذا إخفاق المشروع القومي العربي في السبعينيات والثمانينيات؛ وارتباك الحركات الإسلامية في التسعينيات وما تلاها؛ وسقوط الأنظمة الشرقية الشمولية في التسعينيات، فضلا عن تكرّس الحداثة وتعمّق قيمها ومنجزاتها (كالحرية الفردية، وفصل الدين عن الدولة، وأولوية التقدم

---

[1] A. Aroui, Histoire du Maghreb, un essai de synthèse. 1970 (rééd. Maspero, Paris, 1982) pp. 140-146.

[2] في Cahiers de Tunisie, T. XXIX (1981)، ص ص 73-90.

[3] مصطفى أبو ضيف عمر، القبائل العربية في المغرب في عصر الموحدين والمرينيين (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982)، ص ص 332-238.

[4] حسين مؤنس، معالم تاريخ المغرب والأندلس (1980)، ص ص 155-156.

العلمي والتكنولوجي والاقتصادي..)؛ قد أضعف النزعة القومية والتراثية المتعاطفة مع الهلاليين، خاصة في تونس[1]، ومكّن مِن بروزِ مقاربةٍ متعارضة مع النظرة التقليدية، وأكثرَ جرأةً وتحرّرا في التعاطي مع هذه الإشكالية. من ذلك:

– أحمد بن عامر، في "الدولة الصنهاجية، صفحة من العصر الذهبي للحضارة التونسية": يعتبر الهجرة الهلالية وضعت حدًّا لحضارة زاهرة[2].

– محمد الهادي العامري، في "تاريخ المغرب العربي في سبعة قرون بين الازدهار والذبول": ينسب الهلاليين إلى الإفساد، وإجبار بقايا البربر على الانكفاء إلى الجبال والكهوف[3].

– عز الدين عمر موسى، في "دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي": عاب فيه على الهلاليين، أنه لما فتح الموحدون إفريقية (تونس)، تنبهوا للخطر الكامن في الروح البدوية لبني هلال وبني سليم، فحاولوا استغلالهم في جهاد نصارى الأندلس بلا طائل. بل اضطر المنصورُ إلى مصالحة النصارى من أجل درء خطر بني غانية المعتضدين بالعرب (الأعراب)، وذلك ما يفنّد قولَ من ذهب إلى أنهم مثلوا عامل استقرار للدول[4]. وكان إدخال العربان في الجيش الموحّدي كارثةً على أهدافه ونظامه، إذ لم يكن همّهم سوى السلب والنهب

---

[1] كان التونسيون أهم المساهمين من المغاربة في الجدل حول الهلاليين والسليميين.

[2] أحمد بن عامر، الدولة الصنهاجية، صفحة من العصر الذهبي للحضارة التونسية (الدار التونسية للنشر، تونس، 1972)، ص ص 35-38.

[3] محمد الهادي العامري، تاريخ المغرب العربي في سبعة قرون بين الازدهار والذبول (الدار التونسية للتوزيع، تونس، 1974)، ص ص 138-139.

[4] عز الدين عمر موسى، دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي (دار الشروق، القاهرة، 1403/ 1983)، ص 102.

واكتساب المال، فلم يعرفوا نظاما، ولم يتقيدوا بأوامر. فكانوا ينتهزون فرصة المنازعات على السلطة والفتن الداخلية لتحقيق مآربهم المادية[1]، كما جرى إبّان فتنة بني غانية (1184-1233م)، حيث انقلبوا على الموحدين، وانخرطوا في طلب المنافع على حساب السكان والحضارة.

- صالح بعيزق، في "بجاية في العهد الحفصي": يبرز انتصار البداوة من خلالهم على الحضارة والاستقرار[2].

- محمود إسماعيل، في "الخوارج في المغرب الإسلامي": يدافع بطريقة ماركسية عن القبائل البربرية الفقيرة ضد "البورجوازية" العربية، ويعيد أفول حضارة المغرب إلى "الغزو العربي"[3].

---

[1] نفسه، ص ص 95-96؛ 104-105.

[2] صالح بعيزق، بجاية في العهد الحفصي (جامعة تونس الأولى، 1995)، ج1، ص 53؛ ج2، 363.

[3] محمود إسماعيل، الخوارج في المغرب الإسلامي (دار العودة، بيروت، 1976)، ص ص 202- 203.

5. مواقف المؤرخين الجزائريين من الهجرة الهلالية

تنوعت نظرات المؤرخين الجزائريين المعاصرين إلى العروبة، وتعريب الجزائر في العصر الوسيط؛ في وصف وتقييم وقائعه وانتشاره، وفي تقدير عواقبه وآثاره. فمنهم في أحد الطرفين مَن جعله ركنَ هوية الجزائر المكين ومصدرَ أصالتها شبه الحصري، الذي طبع شخصيتها بطابع مميّز لا يزول، وفي الطرف الآخر من نسب إليه انتزاعَ الجزائر من جذورها وتوريطها في دوامات استلاب ثقافي قهري مديد، وبين هذا وذاك من اعتبره رافدًا أساسيًّا من روافدها الثقافية والبشرية، إلى جانب رافديها الآخريْن: الإسلام، والأمازيغية، اللذيْن قد يضيف إليهما البعض بعدًا رابعًا هو (الفرنسية). وفي داخل كل اتجاه من هذه الاتجاهات الثلاثة أطيافٌ متفاوتة أيضا في مدى انغلاقها أو انفتاحها على الحساسيات الأخرى، وقابليتها للتعايش معها.

من أبرز القضايا التي تثار في هذا الباب: الزحف/ أو الغزوة/ أو الهجرة/ أو التغريبة الهلالية- السُّلَيْمية في القرن الخامس هجري/ الحادي عشر ميلادي، التي يتضح من كثرة وتباين تسمياتها المثقلة بالأحكام اتساعُ الهوّة بين نظرات ومواقف المتجادلين حولها. يكتسب هذا الحدثُ قيمتَه من التحولات الديمغرافية واللغوية والحضارية الجوهرية الواسعة التي أطلقها، وأدّت إلى تغيير وجه الجزائر وإعادة بناء شخصيتها من الأساس، وبشكل حاسم، إذ طبعها بطابع عربي بدوي، ما تزال بصماته ظاهرة في كل جوانب الحياة الجزائرية، بشكل ظاهر أو مستتر، حتى وصفها أحد كبار المؤرخين بـ"الغزوة العربية البدوية الكارثية منذ 1052م تمثّل بلا خلاف بداية مرحلة

جديدة"[1]؛ كما نُسب إليها انحطاط الغرب الإسلامي الوسيط من جانب بعض الباحثين؛ فيما هو انحسار النشاطين الزراعي والتجاري، وانكماش الموارد، وذبول الثقافة، وشيوع البداوة، وغير ذلك من مظاهر التقهقر. فما مدى صدق هذا الطرح بالنسبة إلى المغرب الإسلامي؟ وما مواقف المؤرخين الجزائريين منه؟.

مال معظم هؤلاء المؤرخين إلى ترديد أصداء التاريخ المأذون الذي يزوّد الذات بعوامل الدّوام والاستقرار، والصمود في وجه محاولات توظيف التاريخ من طرف المؤرخين الفرنسيين في معركة إدماج أو تهجين الجزائر مجتمعًا وثقافة، من خلال الجدّ في إضعاف الجانب العربي من هويتها، وإبراز "تعدديتها الثقافية"، و"عراقتها اللاتينية- المسيحية"، التي قد تتخذ الأمازيغية "الشهيدة" مطيّةً لذلك كلما سنحت فرصةٌ أو عرضت مناسبة.

نلمح ذلك مثلا في عنونَةِ أحد رواد كتابة التاريخ في الجزائر: عبد الرحمان الجيلالي القسم الثاني من الجزء الأول من "تاريخ الجزائر العام" بـ:" الجزائر العربية المسلمة"، بعدما رفعَه إلى "...هازم جيوش الأباطرة وملوك البرابرة...مفخرة أرض الجزائر، ودرّة تاج مجدها في الحاضر والغابر، سيد الشهداء: عقبة بن نافع الفهري رضي الله عنه"[2]. بينما أهدى آخرون أعمالهم إلى كسيلة والكاهنة ويوغرطه وماسنيسا؛ مما قد يبدو متناقضًا، وعرضنا لأمثاله في الفصل الثاني.

---

[1] Mahfoud Kaddache, l'Algérie des algériens, de la préhistoire à 1954 (Editions Paris-Méditerranée, Paris, 2003), p. 227.

[2] عبد الرحمان الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، مصدر سابق، ج1، ص 7.

أ-أصحاب النظرة التقليدية

لنأخذ على سبيل المثال أحدَ رواد تاريخ الجزائر الوسيط: عطاء الله دهينة. كتب هذا المؤرخ "دول الغرب الإسلامي في القرون 13، 14، و15 المؤسسات الحكومية والإدارية"، الذي نالت فيه مسألة الزحف الهلالي أقل من صفحتين (249-251) من مجموع 344 صفحة. فمع أنه سلّم بأن المصادر العربية وصفت الهجرة الهلالية بـ"النّكبة" التي لم تتعافَ منها البلاد أبدا؛ إلا أنه رفض الأوصاف التي أطلقها المؤرخون الفرنسيون عليها: "كبيرة" (جورج مارسي)، "هائلة= immense" (غوتيي)، "مرعبة= effroyable" (جوليان)، ناعيًا عليهم استثمارهم نصًّا لابن خلدون يذكر فيه أنّ نحو مليون من بني هلال وبني سُلَيْمٍ قادمين من مصر كوّموا في طريقهم أنقاضًا تستعصي على الترميم[1]. وحينما يستعرض أسباب تدهور اقتصاد المغرب الإسلامي في القرن الرابع عشر ميلادي، فإنه يعيده إلى عدّة عوامل مناخية وسياسية، ليس بينها العامِل الهلالي[2].

ثم يستطرد بأن الذي يهمّه هو: "ما إذا كان لأحفاد الهلاليين مسؤوليةٌ في إضعاف القوى المغاربية في القرون 13-14-15 ميلادية؟"[3]. ويجيب مستشهدًا بطرح "شارل إيمانويل دوفورك" (Dufourcq) بأنّ إفريقيا (تونس) كانت الأكثر تعريبًا في المنطقة المغاربية، والدولة الأكثر تماسكًا مع ذلك في القرن الخامس عشر؛ أي أن التعريبَ كان عاملا إيجابيا هناك. ويخلُص إلى أن القبائل العربية-خلال القرون الثلاثة التي شملتها دراستُه- مثّلت عامل تآكلٍ

[1] Atallah Dhina, Les Etats de l'occident musulman aux XIII[e], XIV[e], et XV[e] siècles, les institutions gouvernementales et administratives. Alger, ENAL, 1984.
[2] Ibid., 344.
[3] Idem.

للدول، وأن بعض هذه الدول تمكّن –مع ذلك- من البقاء أو استمداد دعم هذه القبيلة العربية أو تلك لتعزيز جانبها[1]. فها هنا نوعٌ من التناقض، إذ ينسب إلى الهلاليين ومَن معهم تدعيم الاستقرار في المنطقة من جهة (تونس)، بينما يعتبرهم عامل "تآكل للدول" من جهة ثانية. وعمومًا، فدور الهجرة العربية الهلالية- السليمية بالنسبة إليه إذن موجب في معظمه.

وإذا انتقلنا إلى رشيد بورويبة، فإنه لا يخصّص لهذه الإشكالية في كتابه "الدولة الحمادية، تاريخها وحضارتها" إلا صفحة واحدة و3 أسطر. وهو، وإن أقرّ بأن الهلاليين طردوا البربر من أرضهم، إلا أنه تجنّب تقييم آثار هجرتهم، مقتصرًا على معلومات جدّ محدودة عن تلك المرحلة، بحجة أن المؤرخين لم يقدّموا لنا إلا أخبارًا قليلة عن الحوادث التي وقعت في المغرب الأوسط عند هجوم بني هلال على إفريقية كما قال[2].

ولكثير من العصاميين التقليديين نظرة محافظة قريبة من هذا، كخرّيج المدارس الإصلاحية الأمازيغي رابح بونار[3]، الذي عابَ على عثمان الكعاك –مثلا–تشبيهه هجمات الهلاليين بهجمات الوندال[4].

ب-الناقدون:

نواصل اعتمادَ مولود قايد وكتابه "البربر عبر التاريخ"، المتضمّن أفكارًا وآراء مختلفة عن الأفكار والآراء التقليدية بشكل ظاهر، والرائج أيضا في

[1] Idem.

[2] رشيد بورويبة، الدولة الحمادية، تاريخها وحضارتها (د.م.ج.، الجزائر، 1977)، ص ص 54-55.

[3] رابح بونار، المغرب، تاريخه وثقافته (ش.و.ن.ت.، الجزائر، 1981)، ص 199.

[4] عثمان الكعاك، موجز تاريخ الجزائر العام (ط. دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003)، ص 193.

الأوساط الأمازيغية الملتزمة، التي تتخذه إنجيلاً لها، وبين قرّاء الفرنسية عموما. فبعدما ينقل نصوص ابن خلدون والنويري وابن الأثير وابن عذاري بخصوص أعمال السلب والنهب والتخريب التي قام بها الأعراب[1]؛ يشكّك في انهزام 60.000 صنهاجي أمام 3.000 فارس عربي في حيدران[2]. ويدافع عن صنهاجة زاعمًا أن العرب هزموا صنهاجة، لأنهم كانوا يفوقونهم عددا، ثم انساحوا ناهبين، مدمّرين في إفريقيا، مستشهدًا برواية ابن خلدون عن تدمير الهلاليين حضارة القيروان الزاهية[3]، واضعين السيف في رقاب كل من قاومَهم من السكان الآمنين، وفرضوا على الناجين منهم إتاوات؛ ما مكّنهم من الإثراء ومفارقة البؤس[4].

لم يتمكن شيء من إيقاف الأعراب، فاستحوذوا على مدن الساحل، واقتسموا البلاد بينهم. واضطر المُعِزّ بن باديس –للحفاظ على ما بقي بحوزته من الأرض– إلى تزويج ثلاث من بناته بزعماء الهلاليين[5].

وكان زحفهم وبالاً على البربر؛ فبينما كانت إفريقية تتهاوى تحت ضرباتهم؛ توجه فريق آخر من الهلاليين إلى مواطن زناتة في الغرب، فشرّدوها إلى جبال عمور وإلى الصحراء والمغرب الأقصى. وطال التخريب

---

[1] Mouloud Gaid, Les Berbères dans l’histoire, op. cit., t. 5, pp. 112-118.
[2] Ibid., p. 150.
[3] Ibid., t. 2, p. 70.
[4] Ibid., t. 2, p. 69.
[5] Idem..

كافة الأرجاء، وانتشر اللصوص وقطاع الطرق. ثم انثال الهلاليون على بلاد الزاب[1]، التي اخضعوا سكانها البربر وأرهقوهم بالضرائب[2].

وبعدما يعيد التأكيد على أن الأعراب طردوا البربر من أرضهم وديارهم، مقارنا بين ممارسات القبائل العربية في القرن 12 ميلادي وأعمال الفرنسيين في القرن 19، باعتبارهما الأرض الجزائرية "أرضا شاغرة"؛ حيث استحوذت تلك القبائل على أراضي البربر بالقوة وتقاسمتها في نظره؛ فإنّ المفاجأة هي دعوتُه المبطّنة إلى استعادة تلك الأرض، التي تفهم من عبارته: "وما زالت تعيش عليها إلى أيامنا"[3] .

نال التقاليدَ السياسية والحضارة بالمغرب جراء زحف الهلاليين ضررٌ كبير، خاصة وأن "الدولة الزيرية كانت قبل الغزو الهلالي مزدهرة"[4]. فبعدما ضيّقوا على أمير المهدية الزيري، وأجبروه على الاستسلام عام 1137م؛ هاجموا طرابلس، وجيجل التي دمروها وغنموا منها كثيرا من المال والعبيد. ثم احتلوا إثرها مدنا أخرى كشرشال وقرقنة (1144-1445)[5]. وعليه: "لم يقدّم الإعصار الهلاليّ شيئا للحضارة المحلية"[6].

وانعكس ذلك في نظره على العلاقات مع الغرب الذي اغتنم فرصة ضعف المغرب واستشراء الفوضى في ربوعه، فانتزى عليه مرارًا، كما في

---

[1] إقليم بالجزائر، ما بين جبال أولاد نايل والأوراس. معبر هام بين الهضاب والصحراء. واحات خصيبة أهمها بسكرة.

[2] Ibid., t. 2, p. 70.
[3] Ibid., t. 2, p. 76
[4] Ibid., t. 2, p. 76.
[5] Ibid., t. 2, p. 74.
[6] Ibid., t. 5, p. 161.

العام 1135م، حين هاجم الصقليون جربة، وساقوا أهلها عبيدًا إلى صقلية[1]. ثم عاد أسطول روجر الصقلي إلى الهجوم عام 543هـ/ 1148م، فدخل المهدية، التي هرب أميرها الزيري (حسن)، قبل أن يهاجم سوسة وصفاقص وطرابلس ويخضعها[2].

والمفارقةُ أنه يختم –بعدما شبّه الأعراب فيما أقدموا عليه من نهب وحرق وإبادة بالوندال [3]– بقوله: "لكنّ هذا الزحف نفسَه هو الذي عرّب الجزائر، وسمح لها بامتلاك لغة علمية وحضارة فتحت لها أبواب التقدم"[4]. فهل كان قاصدًا هذا المعنى أم مُداريًا للرأي العام؟، وهل كان في نقده اللاذع للهلاليين متّبعًا لأساتذته الفرنسيين، مصداقًا لتعليق محمد حربي على أمثال هذه الأطروحات أنّ "الأنثروبولوجيا الاستعمارية التي نهل منها الطلبةُ القبائليون معارفَهم لعبت دورا جوهريًّا في هذا الانحراف derive، تحديدا "ديمقراطية البربري"، و"استبداد العربي"؟[5].

جـ-النظرة المتوازنة:

على أنَّ هناك من يُحمّل الهلاليين مسؤولية كبيرة في تدهور المغرب، دونما خلفية ثقافية أو إيديولوجية مناوئة، كإسماعيل العربي ذي التوجّه الإسلامي الإصلاحي. فبينما يدافع في "دولة بني حمّاد وملوك القلعة وبجاية"[6]–

---

[1] Ibid., t. 2, p. 73.
[2] Ibid., t. 2, p. 74.
[3] Ibid., t. 2, p. 174.
[4] Idem.
[5] Harbi, 1954, La guerre commence en Algérie (Editions Barzakh, Alger, 2005), p.125.

[6] إسماعيل العربي، دولة بني حماد، والقلعة وبجاية. الشركة الوطنيـة للنشـر والتوزيـع، الجزائـر، 1980.

الذي أهداه إلى "أستاذ الجيل" عبد الحميد بن باديس- عن العرب بالتمييز بين "العرب" و"الأعراب"؛ إلا أنه يجرّم القبائل الهلالية الأعرابية، التي ينسب إليها تخريب العمران، وإرهاق البربر المستقرّين: صنهاجة، ثم زناتة.

فقد كتب تحت عنوان "غزو العربان للمغرب"[1] -مثلا-: "وقد قطع العربان النيل أفواجًا وجماعات كأسراب الجراد"[2]، ونسب إليهم قدرةً كبيرة على التخريب استخدموها في تخريب المغرب وتقويض حضارته في نظره[3]، قائلا: "وأما خطّة العربان للاستيلاء على المغرب، فتتلخّص في شنّ الغارات، والسبي، والنهب، وقطع الأشجار، وإفساد الزرع، وقطع طرق السفر والمواصلات، ومحاصرة المدن، ونشر المجاعة، وإذلال السكان الذين ينجون من حدّ خناجرهم"[4]. ويرفض أن يكون 3.000 فارس عربي قد هزموا الزيريين في "حيدران" (443هـ)، مرجّحًا رقم 30.000 فارس، ناعيًا على المؤرخين استشهادهم بقصيدة "علي بن رِزق"، التي تبالغ في الفارق العددي بين صنهاجة والعربان، وتفتخر به لتجعل من نصرهم مأثرة (عربية)[5]، وفيها:

ثمـــانون ألفًا مـــنكُمُ هـــزمتهُمُ ثلاثـــــةُ آلافٍ إنّ ذا لَنَكـــــالُ

أو (ثلاثون ألفا)، بدلاً من (ثمانون ألفا) في مصادر أخرى.

---

[1] نفسه، ص 153.
[2] نفسه، ص 157.
[3] نفس الموضع.
[4] نفس الموضع.
[5] نفسه، ص 158.

ويرى أنهم نهبوا القيروان، وعمّ فسادُهم مملكة الزيريين، ودفعوا زناتة إلى الصحراء، واتّخذوا ممن بقي بين أيديهم من البربر عبيدًا أو خدما[1]؛ مستشهدًا بعبارات ابن عذاري، كقوله: "وخربت العمارة العظيمةُ (القيروان) في ساعة واحدة"[2]، ونقْله عن شاهد عيان: "لم أمُرَّ بقرية إلا وقد سُحقت وأُكلت، وأهلُها عراةٌ أمام حيطانها، مِن رجلٍ وامرأة وطفل، يبكي جميعُهم جوعًا وبردًا. وانقطعَ المَيْرُ[3] عن القيروان، وتعطّلت الأسواق، وأمسك العربُ جميع من أسروه، فلم يطلقوا أحدًا إلا بالفداء مثل أسرى الروم؛ وأما الضّعفاء والمساكين، فأمسكوهم لخدمتهم"[4].

ويثبت أن بني حمّاد حالفوا "الإثبج" (من الأعراب) نكايةً بالزيريين الذين حالفوا رياح وزُغبة (غُرماء الإثبج)، وتركوا لهم الأرياف للنهب والسطو فيها[5].

وبذلك نسبَ إلى العرب تدميرَ حضارة إفريقية والمغرب الأوسط، والتنكيل بالبربر، وإزاحتهم عن أرضهم، وطردهم إلى الصحراء؛ صراحةً أو ضمنيًّا.

وقصارى القول، أنه مثلما أثّر الانتماء اللغويّ والعرقي والإيديولوجي والمذهبي على كتابة المؤرخين الجزائريين لتاريخ الفتح الإسلامي كما رأينا، رغم إجماعهم على تقديس الدين الإسلامي؛ تأثّرت بها

[1] نفسه، ص ص 158–159.

[2] ابن عذاري، مصدر سابق، ج1، ص291.

[3] المَيْر: أو الميرة، الطعام الذي يدَّخره الإنسان. يقال: "ما عنده خيرٌ ولا ميْرٌ"، أي لا عاجل ولا آجل.

[4] ابن عذاري، مصدر سابق، ج1، ص 291.

[5] إسماعيل العربي، مصدر سابق، ص ص 159–160.

كذلك مواقفهم من الزحف الهلالي- السُّليمي على المغرب في القرن الخامس هجري/ الحادي عشر ميلادي، وما ترتّب عنه من إعادة بناء هيكل الجزائر العرقي واللغوي والحضاري، فمنهم من مجّد الهلاليين وثمّن هجرتهم بلا تحفظ، ومنهم من أدانها، ومنهم جمهرةٌ معتبرة جمعت بين النقيضين، كما يلخصه حديث مؤرخ كلاسيكي –طالما استُنسخت مواقفه- كتوفيق المدني تارة عن "..الموجة العارمة الرهيبة من أعراب بني هلال وبني سُلَيْم..تحطيم القيروان وتخريبها..إلخ[1]، وتارة أخرى عن "الهجرة الهلالية نعمة"[2].

هذا، مع ملاحظة قلّة اعتنائهم بهذا الموضوع الذي أسال حبرًا كثيرا في الشرق والغرب، مع أنهم أوّل المعنيين به؛ كما في: "تاريخ الجزائر في العصر الوسيط"، بإشراف عبد الحميد حاجيات، الذي لا يتطرق إلى الغزوة/ الهجرة الهلالية بكلمة واحدة[3]!؛ و"الجزائر في التاريخ، العهد الإسلامي"، لكل من بورويبة، وسعيدوني، والبوعبدلّي، ودهينة، وبلقراد، المُفرد لها تسعة (09) أسطر فقط[4] من مجموع 605 صفحات. وذلك ربما خشية من حساسيتها بالنسبة لمجتمع ثنائي العِرق (عرب- أمازيغ) كالمجتمع الجزائري، أو أنهم لا يملكون أدوات المشاركة الفعّالة في السّجال القائم حول الظاهرة، أو لا يعتبرونها موضوعًا إشكاليّا تشتدّ الحاجة إلى بحثه واستجلاء أبعاده لإدراك

---

[1] محاضرات، القسم 1، ص 147.

[2] نفسه، 1/ 196.

[3] عبد الحميد حاجيات (بإشراف–)، تاريخ الجزائر في العصر الوسيط. المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر، 1996.

[4] بورويبة، سعيدوني، البوعبدلّي، دهينة، بلقراد: الجزائر في التاريخ، العهد الإسلامي، مصدر سابق، ص 205.

جذور الحقائق الاجتماعية والثقافية الجزائرية. وإن تطرّقوا إليها فبشكل سطحي، توجّهه العاطفة والأحكام المأذونة المسبقة، ما عدا أفذاذًا من الباحثين الجريئين ذوي الثقافة النقدية المزدوجة[1].

[1] مثلا: علاوة عمارة، دراسات تاريخية وفكرية (ENAG éditions، الجزائر، 2008)، ص ص 7–53.

الفصل السادس

تقييم دور الحركة الإصلاحية الإسلامية الجزائرية المعاصرة 1925ـ1962: منشّط أم مثبّط؟

1. الحركة الإصلاحية الإسلامية الجزائرية المعاصرة 1925-1962
2. النظرة الفرنسية
3. مواقف المؤرخين الجزائريين

أ-تثمين دور الحركة الإصلاحية

ب- تهميش دور الإصلاحيين

* "يمكنــك تمييــزُ إنســانٍ رائــدٍ بالســهام المغــروزة في ظهــره". بيفرلــي روبيك Beverly Rubik ، عالمة أمريكية معاصرة متخصصة في البيوفيزياء

* "إنّ التاريخ مثل علبة الحروف عند الطفل؛ يمكننا عن طريقها تسمية أيّـة كلمة نشاء". ج. أ. فراود A. Froud، مؤرخ إنكليزي (1818-1994)

لا بـد في بدايـة هـذا الفصـل مـن بعـض الإشـارات الضـرورية لتحديـد وتأســيس موضــوعات تــدافع المــؤرخين الجزائــريين بشــأن دور الحركــة الإصلاحية، واكتشاف تأثير العوامـل الثقافيـة في صـياغة مـواقفهم، ومـدى موضوعية [1] تلك المواقف، وتناغمها مع ضـمير وتطلعـات المجتمـع والأمـة، وقدرتها بالتالي على ترقيتهما وحلّ مشـكلاتهما، في عُـرف مـن يـرى حقًّـا للباحثين في التطرُّق إلى ذلك.

أولا- الحركة الإصلاحية الجزائرية المعاصرة:

1. الإصلاح، والحركة الإصلاحية:

- **الإصلاح لغـةً:** ضدّ الإفساد، وإزالة الفساد. وعرّفه ابنُ باديس بــ"إرجاع الشيء إلى حالة اعتداله؛ بإزالة ما طرأ عليه من فساد" [2].

- **وفي الاصـطلاح:** مفهــوم إســلاميّ أساســي وأصــيل، ورد ذكـرُه في القرآن الكريم كقيمة جوهرية، تكرّرت مادّتها (صلح) فيه 180 مرّة 3، قـد تكون أسمى تجلّياته قوله تعالى على لسان الـنبي شـعيب عليـه السـلام: (إن

---

[1] الموضوعية: رؤية الذهنِ الأشياءَ بما هي عليه، فلا يشوّهها بنظرة ضيقة، أو بتحيّز خاصّ. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2. أو هي اجتهاد الباحث في تجنّب الأحكام الشخصـية، والأحكـام المسبقة المستمدّة من الوسط الثقافي والاجتماعي، والحذر الدائم من "البديهيات" التي تتراءى له.

[2] الشهاب، 1 محرم 1349/ جوان 1930، مجلد 6، ص 270.

[3] محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (دار الحديث، القاهرة، 1417/ 1996)، مادة "صلح".

أريد إلاّ الإصلاح ما استطعت، وما توفيقي إلاّ بالله، عليه توكّلت وإليه أُنيب) هود: 88. وهي الآية التي غدتْ شعارًا لحركات الإصلاح المعاصرة. كما يتمثّل الإصلاحيون في هذا المجال بحديث الغرباء المَبَشَّرين بالطّوبى، الموسومين فيه بأنهم: (الذين يصلحون ما أفسد الناس) (الترمذي).

أكّد القرآن الكريم والسنّة النبوية أنّ التجديد والإصلاح عادةٌ ربّانية متواترة في العالم؛ حيث يسعف الله البشرية دوريًّا بإرشادها إلى الجادّة، كقانون إلهيّ يحكم مسارَها إلى قيام الساعة، كما في حديث أبي هريرة الذي أخرجه أبو داود والحاكم وغيرهما: (إنّ اللهَ يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدّد لها دينها)، فضلا عن اتفاق طوائف الأمة على مبعث المهديّ قرب نهاية الزمان، ليملأ الأرض قسطا وعدلا، بعدما ملأها الناس ظلمًا وجَوْرا.

وإذا كانت "الحركة" كما ورد في المعاجم العامة: "عملٌ جماعيّ منظّم في الغالب، يرمي بصورة عامة إلى تغيير وتجديد الأفكار والآراء والنُّظم الاجتماعية"؛ و"الإصلاح"-كما في مصادر الحركة الإصلاحية [1]-: "التذكيرُ بحقائق الإسلام كما وردت في الكتاب والسّنّة بعيدًا عمّا نُسب إليها من بدع وضلالات، وإعادة صياغة "المذهب السنّي" تبعًا للأصول التي قرّرها السّلف، والدعوة إلى إحياء الممارسة الدينية والمسؤولية الاجتماعية، بوعيٍ صحيح وروحية وإنسانية"؛

فإن **الحركة الإصلاحية** – كما يُستقرأ من مصادرها وأعمالها- هي: "ذلك النشاط الديني والثقافي، الإحيائي-التقويمي الذي تولّته وجسّدته بين الحربين، وما بعد ذلك ثلّةٌ من العلماء والمثقّفين المتشبّثين بالعروبة والإسلام،

---

[1] جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: قانونها الأساسي و مبادئها الإصلاحية (دار الكتب الجزائرية، الجزائر، 1983).

والمتأثّرين بالإصلاحية المشرقية بقيادة الإمام ابن باديس، في سبيل العودة بالجزائريين إلى الإسلام الحقّ، والقضاء على عوامل والفساد والانحلال الثقافي والاجتماعي، بواسطة التعليم الحرّ، والمسجد، والصحافة، وبعث التاريخ الوطني، وتأطير المجتمع.."، وصولا إلى تحقيق استقلال الجزائر في اعتقاد كثيرين كما سيأتي.

2. فجر الإصلاح الجزائري:

حسبُنا الإشارة هنا إلى ارتباط فجر الإصلاح الإسلامي الجزائري بانحطاط أحوال الجزائريين الدينية والثقافية، وامّحائهم العامّ أمام الفرنسيين؛ واشتداد ضغط فرنسا على الشخصية الجزائرية في أواخر القرن الـ19، وخاصةً مطلع القرن الـ20، بعدما تمكّنت من القضاء على آخر المقاومات المسلحة. ومن هنا؛ عكست تلك الإرهاصاتُ إرادةَ الانبعاث الثقافي والاجتماعي، ورفض التخلي عن الهوية العربية الإسلامية، التي جسّدها وتزعّمها لفيفٌ من العلماء الذين آلَمَتهُم تلك الأوضاعُ، فانبروْا لمواجهتها أواخرَ القرن 19، ومطلع الـ20؛ كصالح بن مُهَنَّا، وحمدان الونيسي ، وعبد القادر المجاوي، ومحمّد أَطَّفَيِّش، ومحمد السعيد بن زكري، وغيرهم ممن ذكرناهم آنفا.

كان من عوامل انطلاقِها واتّصالها عوامل أخرى خارجية، كأصداء الجامعة الإسلامية؛ ومدرسة محمد عبده الإصلاحية وزيارته الشهيرة إلى الجزائر عام 1321/ 1903؛ وتأثير مدرسة المنار؛ وتحرّكات الطلبة الجزائريين بين بلادهم ومراكز العلم الإسلامية؛ وأحداث العالم الإسلامي التي سبق ذكرها في الفصل الأول.

لكنّ ما دعا إليه أولائك الرواد ظلّ غريبًا عن الجماهير قاصرًا على أعداد من النخبة المعرّبة إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى.

3. ظهور الحركة الإصلاحية:

قامت دعائم الحركة الإصلاحية المنظّمة على جماعة من العلماء (والمثقفين) الجزائريين ذوي تكوين عربي- شرعي، متأثرين بالنهضة وحركات الإصلاح الإسلامية الحديثة، يتزعّمهم الشيخ عبد الحميد بن باديس، الذي كان بانتصابه للتربية والإرشاد منذ1331/ 1913 فرَطَهُم إلى الإصلاح بعيد المدى.

بدأ أولائك العلماء والدّعاة بالتواصُل بعد عودتهم من الْمَهاجِر العربية بعد الحرب العالمية الأولى بالتدريج، في ظلّ انفتاح فرنسي استثنائيّ فرضته أجواءُ ما بعد الحرب، و"تضحيات" الجزائريين الجسيمة إبّانها "في سبيل فرنسا والامبراطورية". وترتّب عنه على وجه الخصوص إصلاحات 1919 الشكلية، التي لم تخرج عمومًا عن إطار فتح باب "جنسية أهلية وسيطة"، يُشترَط لها التخلّي عن الأحوال الشخصية الإسلامية (قانون 4 فيفري) وزيادة حجم الكتلة الانتخابية في "القسم الخاص بالأهالي" (مرسوم 6 فيفري)[1].

استشعر رواد الحركة الإصلاحية مع الزمن ما يجمعهُم مِن وحدةِ تكوينٍ ورؤيةٍ وهموم، وتحققوا من ضرورة توحيد جهودهم في إطارٍ كانوا ينوون تسميته (عام 1342/ 1924) "جمعية الإخاء العلمي"[2]، رائداه الشيخان ابن باديس، والبشير الإبراهيمي، وانخرطوا بانتظار ذلك في جهد تربوي مكثّف.

---

[1] Charles-Robert Ageron, Histoire de l’Algérie contemporaine 1871-1954, op. cit., pp. 274-276.

[2] علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، ترجمة محمد يحياتن (دار الحكمة، الجزائر، 2007)، ص ص 143-144.

وكانت احتفالات مئويةِ الاحتلال الصاخبة هي الظّـرف الـذي عجّـل بتأسيس جمعيتهم الرسمية "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" في 17 ذو الحجة 1349/ 5 مـاي 1931. لكـنّ حجـر أسـاس الحركـة الإصـلاحية المنظّمـة والجمعية كان قد وُضع في الحقيقة عام 1343/ 1925؛ تاريخ انتقال ثلّة من الإصلاحيين إلى قسنطينة، والتفـافهم حـول ابـن بـاديس وتأسـيس صـحيفة "المنتقد" (2 جويلية 1925). وبذلك بـدأ تشـكُّل "الفريـق الباديسـي"، أو "فريـق الشهاب"، الذي سيمثّل قلب الإصلاح النابض وقطبَه الجاذب[1].

4. تطور الحركة الإصلاحية:

أ-الطور الأول (1343-1359/1925-1940): مرّ حسب الباحـث علي مراد بثلاث مراحل [2]:

-مرحلة التأسيس (1343-1349/ 1925-1931):

تميزت بتبلور والتحام "فريق الشهاب"؛ كخطوة تمهيدية لتأسـيس "حـزب دينيٍّ يقوم على الكتاب والسنّة من مُخْلصي الرجال، غايته تطهيرُ الدين مـن البدع والخرافات التي ألصقها به الجاهلون، وتحرير المجتمع الجزائري من عُقَـد الذّلّة والتخاذل والخُنوع، ومن الضّحالة وقُصور الهمـم، وتحويلـه إلى الرّفعـة والعزّ مع مُراعاة الاعتدال والتآلف، والاعتصام بعُرى الدين والقوميـة" كمـا ورد في "الشهاب"[3].

لاقت تلك الدعوة تجاوبًا من المثقفين المعرّبين والرأي العامّ الجزائـري. وتتابعت استجاباتُ العلماء، وتشكّلت جماعةٌ ضمّت تحت رئاسة ابن بـاديس

[1] نفسه، ص ص 91-122.

[2] نفسه، ص ص 143 وما بعدها.

[3] الشهاب، 9 جمادى الأولى 1344/ 26 نوفمبر 1925، مجلد 1، ص ص 46-49.

على وجه الخصوص: البشير الإبراهيمي، والطيب العقبي، ومبارك الميلي، والمولود الحافظي، والسعيد الزاهري، والعربي التبسي، والأمين العمودي، وأحمد توفيق المدني، وإبراهيم بيوض، وغيرهم.

ممّا اتّسمت به الحركة الإصلاحية في هذه المرحلة أيضًا:

- تكثيف النشاط في إقليم قسنطينة - الذي اكتمل ولاؤه للإصلاح في نهاية هذه المرحلة حسب علي مراد-، ومحاولة التوسّع في الجنوب (بسكرة والأغواط)، ونحو الوسط (العاصمة - نادي الترقّي 1345/ 1927، فالزواوة منذ 1349/ 1930).

- بثّ ذلك النشاط روحًا جديدا في أوساط المجتمع، واستقطب أعدادًا متزايدة من الشبيبة والفئات المتنوّرة التي اعتبرتها نافذةً لها على العالم العربي المعاصر وموردًا لاكتساب الثقافة العربية الإسلامية، وأداةً للمساهمة أيضًا في بعثها وترقيتها في بلادها، أو من باب التناغم الوجداني بالنسبة لبعضهم الآخر، فضلاً عن أولائك الملتزمين دينيًّا الذين كانوا يتوقون إلى استعادة عهد "السلف المجيد"[1].

- ضبابية المنهج الذي كان عليها اعتماده مع الطُّرُقيّة (أو المرابطية)، وإلى حدّ أقلّ موضوع الالتزام السياسي[2].

- غِنائيّة خطابها الدعوي والتربوي، ممثّلَة خصوصا في التّغني بأمجاد السلف، وكثرة المديح، والمبالغة في الاستشهاد بالشعر.

-الميل إلى السّجال، وانطباع بعض الأنشطة بالارتجال.

---

[1] علي مراد، الحركة الإصلاحية، مصدر سابق، ص ص 145-172.

[2] نفسه، ص 151.

-مرحلة النضج والتوسّع 1 (1350-1355/1931-1936):

جاءت احتفالات مئوية الاحتلال المستفزّة، وتأسيس بعض التنظيمات السياسية "الأهلية"، كـ"فدرالية المنتخَبين المسلمين لعمالة الجزائر (العاصمة)" (30 جويلية 1930)، و"فدرالية المنتخبين المسلمين لعمالة قسنطينة" (نوفمبر 1930)؛ ليغريَ الإصلاحيين بإظهار شعورهم الوطني، في إطار تنظيم كفيلٍ بالإبانةِ عن مطالب المسلمين الجزائريين. فأسّسوا "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" في 17 ذو الحجة 1349هـ/ 5 ماي 1931 بالعاصمة، بعضوية 62 عالمًا ومثقّفًا، على رأسهم عبد الحميد بن باديس.

تميزت بدايات هذه المرحلة بضعف تجانُس فريق الجمعية، حيث كان بينهم عدد من أنصار الزوايا. واندلع الصراع، وأسفر عن فوز الإصلاحيين عام 1932.

كما تميزت بتعاظُم مكانة وشهرة ابن باديس، وبتجذّر الدعوة الإصلاحية، وبداية ترسّخها على امتداد الوطن، من خلال تأسيس مئات المدارس والمساجد الحرة والنوادي، وعدد من الصحف والمجلاّت، والإصدارات العلمية التاريخية والمذهبية المعْلَمِيّة، والنشاط الكشفي، ورحلات أقطابها ورجالها عبر الوطن، وبفضل جدّها في تحقيق مكاسب ملموسة في مجالات الأوقاف، والتعليم العربي خاصة. وذلك ما أثار مخاوف الإدارة؛ فأشهرت حربها الأولى على الإصلاحيين (1933–1935)، لكنها لم تفلح في إيقاف مدّهم.

---

[1] يسميها بوصفصاف "مرحلة الإصلاح الديني المحض".

وقد بدأت الحركة الإصلاحية بالفعل، خاصةً منذ أزمة 1933–1934 تتّخذ بالتدريج مظهر الحزب السياسي المثالي للمسلمين الجزائـريين التـوّاقين إلى الجمع بين الحياة الروحية والالتزام في الحياة العصرية في آن[1].

-مرحلـة الرّسـوخ، والالتــزام السياســي (1355-1359/ 1936-1940):

بدأت مع انعقاد المؤتمر الإصـلاحي السـنويّ الخـامس بنـادي التّرقّـي بالعاصـمة مـن 16 إلى19 جمـادى الثانيـة 1354/ 15–18 سـبتمبر1935، الذي جاء بعد انقضاء عشر سنوات على انطلاق الحركة الإصلاحية المنظّمة، وتبلورَ فيها مذهبها، واتّسعت قاعدتها الوطنية فأصبحت تعتبر نفسها الناطقَ الرسمي باسم المجتمع الجزائري ومستودَع الشرعية الوطنية[2].

حفزَ تردّي أوضاعُ الجزائر، وضُمور وتشردُم قواها نشاطَ الإصلاحيينَ السياسي في هذه المرحلة، خاصة أنهم استشعروا تنـامي قـدرتهم وتـأثيرهم، فعملوا – في ضوء الآمال التي فجّرها صعودُ الجبهة الشعبية إلى الحكم بفرنسا في جميع الأوساط الجزائرية – على إخراج المجتمـع مـن مأزقـه بالتعـاون مـع كافة الأطراف الفاعلة.

مــن هــذا المنطلــق؛ جــاء المــؤتمر الإســلامي الأول (17 ربيــع الأول 1355/ 7 جوان1936) الذي دفع الإصلاحيين إلى كامل الالتزام السياسي، ورفعهم إلى مستوى الزعامة، رغم فشله.

---

[1] علي مراد، الحركة الإصلاحية، مرجع سابق، ص 250.

[2] نفسه، ص 221.

ب- الطور الثاني (1940-1956)

-مرحلة الانكماش الثقافي، وبروز النشاط السياسي المطلبي (1940-1945)

صعّدت فرنسا حملتها على جمعية العلماء؛ فأمعنت في التضييق عليها، ووضعت رئيسها رهن الإقامة الجبرية إلى أن وافاه الأجل في 16 أفريل 1940. وكان قد قال عند اندلاع الحرب في سبتمبر 1939: "إنّ هذه الحرب لا تهمّ المسلمين، وليس لهم أن يخوضوها"، بل يكون قد أسرّ لبعض أتباعه بأنه لن يتردّد في إعلان الثورة على فرنسا إذا دخلت إيطاليا الحرب [1]. كما صرّح في أوائل سنة 1940 قبيل وفاته في اجتماع خاص بالقول: "والله لو وجدت عشرة من عقلاء الأمة الجزائرية يوافقونني على إعلان الثورة لأعلنتها" [2].

كما قامت السلطات بنفي نائب رئيس الجمعية: البشير الإبراهيمي إلى آفلو في أبريل 1940. ونفتْ عدداً آخر من رجالها، أو وضعتهم تحت الإقامة الجبرية، أو في مراكز مراقبة، واعتقلت أمينها فرحات جرادّ في نوفمبر 1939 لمدّة ثلاثة أشهر. ثم اعتقلت الشيخ العربي التبسّي بتهمة التّجسس لصالح الألمان في مارس 1943.

واصل الإصلاحيون نشاطهم، فطالبوا في مذكّرة أرسلوها إلى الحاكم العام الجنرال "ويغان" (Weygand) في 17 سبتمبر 1941 بحرية الوعظ والتعليم، والإفراج عن البشير الإبراهيمي وبقيّة العلماء والمناضلين المعتقلين.

---

[1] Ageron, Histoire, p. 579.

[2] عمار طالبي، ابن باديس: حياته وآثاره (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1403/ 1983)، ج 1، ص 88.

ثم دعموا مبادرة فرحات عباس بتحرير "بيان الشعب الجزائري" في 10 فيفري 1943 [1]، الذي جاءت استجابة فرنسا عليه هزيلة ومحبطة؛ فنددت جمعية العلماء المسلمين في 3 جانفي 1944 بـ"الإصلاحات" التي أعلنها الحاكم العام "بيروتون" (M.Peyrouton) لتهدئة الجزائريين، ثم قدّمها في شبه مشروع إلى الجنرال دوغول، الذي أعلنها في خطاب له بقسنطينة يوم 12 ديسمبر 1943، وأُدْرِجَتْ في أَمْرِيَّة 7 مارس 1944؛ التي شملت على وجه الخصوص: تجنيس نحو 65.000 جزائري من المتعلّمين وقدماء المحاربين والوُجهاء والمنتخَبين...، وكانت ترديداً لأفكار مشروع بلوم- فيوليت (Blum- Violette) 1936.

ساهم العلماء إثر ذلك في تأسيس جبهة "أحباب البيان والحرية" يوم 14 مارس 1944، وانهمكوا في مواجهة الاستعمار مع مناضلي حزب الشعب، من خلال موجةٍ من الدّعاية المعادية لفرنسا، وتنظيم المظاهرات، وتوزيع المناشير، وكتابة الشعارات [2] وتجنيد الكشّافة الإسلامية الجزائرية، وتأسيس الفروع والقسمات.

ثم جاء رد فرنسا الحقيقي بموازاة مجازر 8 ماي 1945، التي حُلّت إثرها رابطة أحباب البيان والحرية في 15 ماي، واعتقل أكثر من 4.500 من الإصلاحيين والاستقلاليين.

---

[1] ممن وقّعه حسب فرحات عباس: الدكتور تامزالي، والدكتور بن جلول، والدكتور سعدان، وتوفيق المدني، والعربي التبسي، والشيخ خير الدين، والدكتور الأخضري، وأحمد بومنجل، ومفدي زكريا، والأمين العمودي، والشريف بن حبيلس.

[2] Ibid., p. 570.

-إعادة البناء (1946-1956)

استأنفت جمعية العلماء برئاسة الإبراهيمي نشاطها بعد الحرب، فلم تتـوانى في تشييد المدارس[1] والنوادي والمساجد، وإنشاء الصحف والكشافة، وتعليم آلاف الفتيان والشباب تعليماً إسلامياً-وطنياً، والدعوة إلى استقلال الديانـة الإسـلامية عن الدولة الفرنسية، واستعادة الأوقاف، والاهتمام بالمهاجرين.

أما في المجال السياسي، فقد دعـت إلى مقاطعـة الانتخابـات البلديـة في جويلية -أوت 1945، والانتخابات الولائية في سبتمبر المـوالي، وانتخابـات المجلس التأسيسي الأول الذي نيطت به مهمة وضع دستور الجمهورية الرابعة في 12 أكتوبر 1945.

وندّد العلمـاء بـ"قانون الجزائـر الأساسـي" 1947. لكـنهم ناضـلوا في سبيل تطبيق بعض بنوده، كترسيم اللغة العربية، وفصل الإسلام عن الدولة، وإلغاء الحكم العسكري من الجنوب، بلا نتيجة. ثـم تبنّـوا بيـان "لجنـة تحريـر المغرب العربي" بقيادة الأمير عبد الكريم الخطّابي بالقاهرة، القاضـي باعتمـاد الكفاح في سبيل الاستقلال؛ وشاركوا في تكوين "الجبهة الجزائرية للدفاع عـن الحريـة واحترامهـا" (F.A.D.R.L.) في 5 أوت 1951، بهـدف التصـدي لتجاوزات وطغيان الإدارة.

بعد اندلاع الثورة؛ سارع ممثّلو جمعية العلماء بالخارج إلى إصدار بيان أذاعه مكتبها بالقاهرة يوم 15 نوفمبر 1954 موقَّعًـا مـن رئيسـها البشير الإبراهيمـي، والفُضَـيْل الـورْتِلاني، دعـوْا فيـه الجزائـريين إلى

[1] تطور عدد المدارس الحرة مثلا من 90 مدرسة عام 1947، إلى 124 عام 1950، فـ 181 عام 1955.

الكفاح المسلّح باعتباره "السبيل الوحيد إلى إحْدى الحُسْنَيَيْنِ، إمَّا الموت وراءه الجنة، وإما حياةٌ وراءها العزّة والكرامة"[1].

أما في الداخل، فقد أعلنت الجمعية تأييدَها الصريحَ للثورة يوم 7 جانفي 1956، حينَ أصدرت نداء موقّعاً من الشيخ العربي التبسّي (نائبا للرئيس)، وأحمد توفيق المدني (أمينًا عامّا)، عبّرت فيه عن دعمها للكفاح المسلّح. وقد اعتُقل الشيخ التبسيّ لاحقًا، وقُتل، وانضمّ المدني إلى الثورة والتحق شأن الكثيرين بالقاهرة وتونس والمغرب.

4. مبادئ الحركة الإصلاحية:

قامت مبادئ الحركة الإصلاحية-حسبما تدلّ عليه أصهولها العشرون[2] المنشورة بتوقيع الإمام بن باديس في "البصائر" يوم 4 ربيع الأول عام 1356هـ/ 1937م- على:

1. اعتبار الإسلام مرجعيّتَها، بل المرجعيةَ الصحيحة التي تسعد بها البشرية جمعاء.
2. الكتاب والسنة وهدي السّلف الصالح، هي مصادر الإسلام الحصرية نظريًّا وتطبيقيا.
3. التنديد بالابتداع في الدين.
4. تثمين الاجتهاد.
5. أفضل الخلق: النبي صلى الله عليه وآله وسلّم، وأفضل أمته بعده هم السلف الصالح.

---

[1] الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة (دار الهدى، الجزائر، 1992)، ص 178.

[2] تذكّرنا بأصول الإخوان المسلمين العشرين وزعيمهم الإمام حسن البنّا.

6. أفضل المؤمنين هم الذين آمنوا وكانوا يتّقون.

7. تعظيم شأن التوحيد.

8.العمل الصالح أساس النّجاة والسعادة.

9. تبديع الطُّرُقية والتنديد بأعمالها.

10. الدعوة الإصلاحية قائمة على الكتاب والسنة، وهدي السلف الصالح.

11. ترجيح مصلحة الأمة عند طُروء الاختلاف الذي قد يصدع الوحدة.

وبذلك تتضح غلَبَة طابع الدعوة والإصلاح الدينيّيْن على الحركة الإصلاحية؛ باعتباره مناطَ الخروج من الأزمة في نظرها. لكن الحركة انجرّت إلى السياسة-التي هي التعبير النهائي عن روح ومسار المجتمع والأمة[1]- لعدة أسباب.

5. الحركة الإصلاحية والسياسة:

أدّى انهماكُ الحركة الإصلاحية في تعقيدات الواقع الثقافي والاجتماعي الجزائري إلى انخراطها العميق في السياسة[2].

أ- فلمّا كانت الأخلاقُ والمؤسسات الاجتماعية والقضاء مرتبطة في الإسلام بالأصالة الدينية؛ ولماّ كانت القيم الاجتماعية والسياسية؛ كالعدل، والحرية، وعزة ووحدة وسيادة الأمة..لا تقبل الخضوع للسيطرة الأجنبية، وغير منفصلة بالنسبة للإصلاحيين عن القيم الدينية؛ فإنّ ذلك سلَكهم في

[1] سبق استشهادنا بعبارة "هيغل" (Hegel) "أنّ الدولة هي عقل المجتمع...وأن الشعوب التي أسّست دولاً هي وحدها التي تستحقّ الملاحظة".

[2] أنظر مثلاً خطاب ابن باديس في الاجتاع الخامس العام لـ(ج.ع.م.ج.)، البصائر، 16 رجب 1355/ 2 أكتوبر 1936، مجلد 1، ص ص 298-299؛ و خطبة الإبراهيمي في نفس المصدر، ص ص 302-304.

خندق مناصرة القضايا الوطنية بكلّ قوة وحماس[1]، ووضعهم في خطّ المواجهة مع المشروع الاستعماري والإدارة وجعلهم "أعداء لفرنسا" على حدّ تعبير أحد كبار المختصّين في الشؤون الجزائرية: "أوغستان بارك" (Augustin Berque)[2] الذي صرّح أيضًا عام 1935 بأنّ "من بين العناصر المنغّصة التي نواجهها اليوم في الجزائر؛ فإنّ العلماءَ أخطرُ هذه العناصر، لأنهم يلتجئون إلى الشعور الديني القويّ دائما لدى الأهالي، ولأنهم يتوفرون على روحانية، بينما لا يتوفّر الآخرون إلاّ على التّهم"[3].

انخرط الإصلاحيون في صراع ثقافي مرير يمسّ مستقبل الجزائر السياسي، بالنّظر إلى تعارُض الدعاية العروبية والإسلامية المصاحبة لتعليمهم الحرّ، ولأنشطتهم الإعلامية والدّعَويّة والترقوية الأخرى[4] مع هيمنة الثقافة الفرنسية التي يرتكز عليها النظام الاستعماري، في ظل سيادة فرنسية لا ترضى بأقل من السيطرة الكاملة، فضلاً عمّا تضمّنته من تأكيد على خصوصيات الشعب الجزائري التاريخية والثقافية، وما تطلّبته من جهود جماعية متنوعة.

فقد اتّخذوا شعارًا لمدارسهم- التي كانت تعتبرها الإدارة الاستعمارية "خلايا سياسية، والإسلامُ الذي يمارسه العلماءُ مدرسةٌ حقيقية للوطنية"[5]-: "الإسلام ديني- العربية لغتي- الجزائر وطني". وقد حذّر من "خطرها" وطالب

[1] أنظر: علي مرّاد، الإسلام المعاصر، مصدر سابق، ص 77.

[2] Augustin Berque, « Les capteurs du divin : Marabouts, Ulémas », Revue de la Meditérannée, 1951, p. 425.

[3] Renseignements coloniaux, N° 1er Avril 1935, p. 670.

[4] المساهمة على سبيل المثال في تشييد أكثر من 90 مسجدًا عام 1934؛ آثار الإمام البشير الإبراهيمي، مصدر سابق، ج5، ص 283.

[5] أبو القاسم سعد الله، وهو ينقل عن تقرير أمني فرنسي؛ الحركة الوطنية الجزائرية، مصدر سابق، ج 3، ص 101.

بضربها منذ بداياتها (1932) أحدُ أعمدة الإدارة "بيروتون" (Peyrouton)، حين اعتبر أنّ هدفها "شحن أرواح الشبيبة الجزائرية ضدّ فرنسا"[1].

وكانت كتاباتهم التاريخية، وأناشيدُهم الكشفيّة والمدرسية مُفعَمةً بالروح الوطنية كما تتجلّى في "أناشيد الفتوَّة" لمحمد الصالح رمضان، و"نشيد الشباب" لمحمد العيد (الشهاب، ديسمبر 1937)، والأناشيد المشرقية، وخاصة نشيدَ ابن باديس "شعب الجزائر مسلم" الذي نَهَجَ الثورةَ للجزائريين منذ العام 1356هـ/ 1937م، حينما نصّ على قتال الظالمين، في قوله "وأذِقْ نفوسَ الظالمين السّمَّ يُمزجُ بالرّهَب".

واجهَ الإصلاحيون في هذا الإطارِ الاندماجَ والتجنيس[2]، واجتهدوا في تعميق انتماء الجزائر إلى العالمين العربي والإسلامي، والتعريف بالقضايا المغاربية والعربية، والدعوة إلى وحدة الأمة، وتبنّي قضية فلسطين.

كانت الدعاية الإصلاحية بالنسبة لأنصار التقدّم واستخدام العقل من الجيل الجديد وصغار البورجوازيين المتطلعين إلى التغيير، والمعارضين لسلطة الطّرقيين، وفرعونْيّة الإدارة والمستوطنين- أداةً مناسبة لنشر الأفكار الوطنية؛ باعتبار الحيويّة التي شرع الإصلاحيون يبثّونها في الحياة الثقافية والواقع الاجتماعي، واعتضَدت بها الشبيبةُ الجديدة الواعية في سعيها المتدرّج لإبلاغ أفكارها وتحقيق طموحاتها. وقد أثار ذلك استياءَ المراقبين الاستعماريين،

---

[1] Ageron, Histoire.., op. cit., p. 342.

[2] أنظر مثلاً الشهاب: أفريل 1930 (6/ 153)؛ أكتوبر 1930 (6/ 574)؛ أفريل 1936 (12/ 42)؛ وخاصةً فتوى ابن باديس بتحريم دفن أبناء المتجنسين المكلَّفين في مقابر المسلمين إذا لم يتبرّأوا من فعل آبائهم في البصائر (20 أوت 1937. 2/ 234)، وفتواه الشهيرة التي تحرّم التجنّس في البصائر أيضًا (1 جانفي 1938)، وكان من آثارها تراجع كثير من التونسيين عن الجنسية الفرنسية (البصائر 7 جانفي 1938)، وإزعاج الفرنسيين.

فلم يتورّعوا عن التنديد بما وصفه أحدهم "التحالف الْمُدان بين ديكارت Descartes (المثقّفون) والرسول (العلماء) ضدّ فرنسا"[1].

حملت هذه المواقفُ الأوساط الفرنسية على اتهام الحركة الإصلاحية بمعاداة الثقافة الفرنسية والوجود الفرنسي في الجزائر[2]، و"بأنها وهابية..وبموالاة الشيوعية..وبموالاتها للفاشستية...وباتّصالها بالأجانب"[3]. وأشهرت الإدارةُ الاستعمارية حربَها الأولى (1933–1935) على الإصلاحيين بسلسلة من المناشير والقرارات والمراسيم التعسّفية؛ فألفَوْا أنفسَهم مكرَهين على الدفاع عن مشروعهم، بتنظيم التجمّعات والمظاهرات- مثلاً -، كما حدث خاصّةً عام 1934 عبر كامل تراب الجزائر[4].

ب-هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ فإنه منذ بداية تبلور الوعي السياسي في الجزائر بعد الحرب العالمية الأولى، وخاصة في الثلاثينيات انطلاقًا من احتفالات مئوية الاحتلال؛ كان الإصلاحيون من أوائل الذين تأثروا بالفكرة الوطنية. وقد شعروا بضرورة تشجيع ذلك الوعي السياسي لدى الجماهير المسلمة، وكان أكثرُهم دعائيين سياسيين Propagandistes[5]؛ وقادةً للحركة الوطنية الجزائرية، وللشعب الجزائري نحو الاستقلال[6].

---

[1] Jean Menart (Augustin Berque), « A propos du voyage de m^{eur}. Régnier en Algérie », Bulletin du comité de l’Afrique française, Mars 1935, p. 152.

[2] أنظر مثلاً: J. Desparmet, « Le panarabisme et l’Algérie », L’Afrique Française, Juin 1936, pp. 312-317.

[3] البصائر، 16 صفر 1358/ 7 أفريل 1939، مجلد 4، ص 161.

[4] الشهاب، صفر 1353/ 16 ماي 1934، مجلد 10، ص 294؛ 14 جوان 1934، مجلد 10، ص 349؛ Ageron, Histoire.., Op. cit., pp. 344-345.

[5] علي مراد، الحركة الإصلاحية..، مصدر سابق، ص 408.

[6] A. G. Bouvreuil, «Agitation politique et religieuse.. »,op. cit. , pp. 582- 583.

ثم جاء المؤتمر الإسلامي بمبادرة من الإصلاحيين في 7 جوان 1936، مباشرة بعد تشكيل حكومة "ليون بلوم" اليسارية في 4 جوان، بموازاة ازدهار النشاطات الدينية والثقافية الإصلاحية؛ فألفَى الإصلاحيون أنفسهم في قلب الأحداث. وأخذت جمعيتُهم (جمعية العلماء) تتّخذ بالتدريج طابع الحزب السياسي مع احتفاظها بوجهها الأصلي الديني-الثقافي، خاصةً بعد اغتيال المفتي كحول (2 أوت 1936)؛ بالنّظر إلى تأطيرها للتحركات الجماهيرية[1] وانخراطها في الحركة المطلبية الجزائرية، وتحالفها أو تنسيقها مع أحزاب واتجاهات لا تشاطرها إيديولوجيّتها (الشيوعيون- الاندماجيون المعتدلون- أنصار مصالي)، وانخراطها في معركة شرسة مع الإدارة الاستعمارية إبّان قضية "العقبي-كحول"، التي أسفرت عن تصلّب المواقف السياسية للحركة الإصلاحية.

كثّف خصوم الحركة الإصلاحية على إثر جهودهم لشلّها، فأطلقت الإدارة حربها الثانية على الحركة الإصلاحية (1938-1939)، فضربت أهدافا ثقافية، هي أساس قوة الإصلاحيين. أغلقت دار الحديث بتلمسان بمرسوم 1 جانفي 1938، واستهدفت النوادي الإصلاحية بقرار 13 جانفي 1938 القاضي باشتراط الترخيص للجمعيات والنوادي القانونية لتقديم المشروبات غير الكحولية لروادها، ومرسومي 8 مارس 1938، اللّذيْن قضى أوّلهما بتعطيل كل صحيفة تصدرها جمعية العلماء باللغة العربية سلفًا، وثانيهما باعتبار اللغة العربية أجنبية في الجزائر، ومنع تعليمها، ووصفه ابن باديس بالسّهم الذي أصاب الجزائر في "روحها، وفي صميم فؤادها، وفي مصدر حياتها"[2]، مما تسبّب في انحسار التعليم العربي الحرّ في الجزائر عشية الحرب العالمية، وغيرها من المراسيم والقرارات.

---

[1] Ibid, p.,586.

[2] البصائر، 16 صفر، 1358/ 7 أفريل 1939، مجلد 4، ص 160.

وقد ذكرنا آنفًا جانبًا من مساهمات الإصلاحيين في الحركة المطلبية الجزائرية بين الحربين، وتجدد أنشطتهم المتنوعة بعد الحرب العالمية الثانية، وصراعهم خلال كل ذلك مع الإدارة الاستعمارية، فلا نعود إليها.

ثانيا-النظرة الفرنسية:

نتطرق سريعًا إلى موقف الاستوغرافيا الفرنسية من الحركة الإصلاحية؛ باعتباره موقفًا رائدًا زمنيا، صادرًا عن مدرسة تاريخية راسخة، تتمتع بتراث عريق متعلق بالجزائر، ذي مصداقية تزيد أو تنقص، لكنها أكيدة، بالنظر إلى معاصرة رجالها "الأكفياء" للأحداث، وانخراط بعضهم فيها، واستيعابِ توثيقِهِم لها، وشدة تأثيرهم في النخبة العصرية الجزائرية الموجِّهة، وفي الاستوغرافيا الجزائرية أيضا. وقد تسربت نظراتهم المتفاوتة (مقدّرة – حذرة – غير ودية –عدائية) من العلماء إلى الاستوغرافيا الجزائرية، وطبعت جانبا منها بالتشكيك فيهم أو تهوين دورهم.

فقد أوْلى المؤرخون والكتاب الفرنسيون أهمية خاصة للحركة الإصلاحية الإسلامية، وأدرجوها تحت عنوان (القوى السياسية)، حتى خصّها شارل أجرون في الكتاب الأول (القوى السياسية 1925-1939) من القسم الثاني (الجزائر من 1919 إلى 1954) من كتابه التركيبي المرجعي "تاريخ الجزائر المعاصر1971-1954" تحت عنوان "حركة العلماء الإصلاحيين" بـ 24 صفحة، مقابل 11 صفحة وأسطُرًا للحركة الاستقلالية "من نجم شمال إفريقيا إلى حزب الشعب الجزائري"، وأقل من 10 صفحات لـ"حركة الشبان الجزائريين وفدرالية المنتخَبين"[1].

[1] Cf. Charles-Robert Ageron, Histoire de l'Algérie contemporaine 1871-1954, op. cit., pp. 313-361.

ثم استعاد نفس التقييم لمرحلة 1939-1954، فبدأ بدراسة "حركة العلماء 1939-1954" قبل "تطور الحزب الشعبي الجزائري 1939-1954"، و"الحزب الشيوعي الجزائري"؛ ما قد يوحي بشعور أولئك المؤرخين بريادة الحركة الإصلاحية وخطورة دورها في تاريخ الجزائر المعاصر، المطبوع بالمواجهة مع الاستعمار الفرنسي، خاصةً جانبَه الثقافي، المعبّر عن هويّته ووجهته.

وعلى العموم يمكننا تمييز موقفين لهؤلاء من الحركة الإصلاحية: موقف التقدير الموضوعي[1]، كقول أندري جوليان: "إنّ العلماء هم الذين أيقظوا الرأي العامّ الأهليّ من سُباته...ولهم مذهبٌ دينيّ قد يصلُح أساسًا لمطامح الوطنية"[2]؛ وموقف التحذير والاستعداء، كوصف ماسينيون (Massignon) و"أوغستان بيرك" (A.Berque) إياها بأنها "حركة متشدّدة، وهّابية مُحدَثة"[3]. وقد يكون مزيجًا من الاثنين، كاعتبار "ديبارمي" أنّ هدف ابنَ باديس الآنيّ كان تعليم اللغة العربية والقرآن للجزائريين، ومكافحة الخرافات والآفات الاجتماعية بينهم، لكنّ هدفَه البعيد كان وطنيًّا وسياسيا[4].

ولنأخذ نظرةَ مؤرخ له مكانة ومصداقية كنموذج سريعًا، وليكُن "شارل روبر أجرون"، الذي يبدي كل المواقف المذكورة أعلاه، نظرًا لتنوّع مظاهر وأنشطة الحركة الإصلاحية من جهة، وتبعًا لاستقرائه هو للوقائع الموضوعية، وتتبّع مآلاتها من جهة ثانية، ولموقعه الثقافي الذي يحملُه على اعتماد أجهزة مفهومية وقواعد فلسفية ومعايير قيمية مستلهَمَة من فضائه الثقافي، يقيِّمُ بواسطتها هذا البعدَ أو ذاك من أبعاد الحركة الإصلاحية من جهة ثالثة.

---

[1] هو وصف الحركة بما هي عليه.

[2] Ch. A. Julien, L’Afrique du Nord en marche, op. cit., p. 101.

[3] Bulletin du comité de l’Afrique française, Mars 1935, p. 150

[4] Desparmet, « Contribution à l’histoire contemporaine de l’Algérie », Bulletin du comité de L’Afrique française, juillet 1937, p. 354.

1. تقدير:

يرى هذا المؤرخ أنَّ نموّ حركة الإصلاح الديني ذات الإلهام المشرقي كان أحدَ أهمّ الظواهر في جزائر ما بين الحربين، وأنّ دورها في نهضة الجزائر، وفي ظهور الحركة الوطنية الجزائرية، وتمهيدِ أرضيةِ انفصالها عن فرنسا يبدو جوهريًّا. فقد كان الهدف النهائي للحركة الإصلاحية العُلمائيّة –في تصوره– هو تحرير الجزائر والشعوب المسلمة من ربقة الاستعمار. فهي باعتبارها إرادةٌ للعودة إلى منابع الإسلام ومنهج السلف؛ استهدفت أيضًا من خلال ذلك التجديد: تحرير الشعوب المسلمة المسترَقّة[1].

مما يسوقُه مثلا لمساهمتهم في النهضة: تنديدهم ببدع الطرقية وظلاميّة الأرستقراطية المرابطية القديمة، الذي جعلهم يظهرون كنقّاد عقلانيين، وصنعَ لهم شعبيةً بشكل مفارق لدى شبيبة باحثة عن طريقِ تحرُّر، ظنّت أنها وجدت ضالّتها في هؤلاء الإصلاحيين السلفيّين، باعتبارهم رجال التقدم الذي يستجيب لتطلعاتهم[2].

كما أنها من خلال سعيها إلى تنقية الإسلام المحلي وإخراجه من عزلته النسبية، من أجل إدراجه في ما يمكن تسميته بالدولية الإسلامية؛ وجدت نفسها مدفوعةً إلى مواقف سياسية معارِضة تماما للنفوذ الفرنسي، ومقاوِمة للفرنسة؛ من خلال صحافةٍ وتعليمٍ عربيين؛ وتكون مؤثّرة بذلك بشكل يبدو جوهريًّا في تكوّن وتوسع الحركة الوطنية الجزائرية[3]، ونمو الوطنية السياسية

[1] Ageron, Histoire.., op. cit., p. 323.
[2] Ibid., p. 328.
[3] Idem.

الجزائرية بفضل دعايتها منذ 1936[1]. ولا غرو؛ فقد عدَّ هذا المؤرّخُ الفرنسيّ "كتاب الجزائر" لتوفيق المدني "موسوعة الوطنية الجزائرية"[2].

أما سياسةُ الإصلاحيين، فكانت مناهضة للإدماج[3]. وعندما انطلقت تحركاتهم السياسية النشطة (منذ 1936)؛ غدت عقيدتُهم الوطنية أكثر تشدّدا، فلم يكن انضمامهم إلى "مشروع فيولات" سوى موقفًا تكتيكيا مؤقتا. وسعيُهم لتحقيق استقلال الجزائر الذي صرحوا ابتداءً بأنهم سيحققونه بالوسائل السلمية[4]؛ عاد ابن باديس، فقال عام 1937 بأنه "يؤخذ ولا يُعطى..وسنستخدم الوسائل التي استخدمتها القبائل التي قدمت الشهداء في مواجهة الغزو الفرنسي"[5].

وهؤلاء الإصلاحيون الذين يصفهم بأنهم كانوا أساسًا مناضلين مهمومين أوّلاً بخدمة الثقافة، والدفاع عن الوطن الجزائري[6]، كانوا فوق ذلك مدافعين عن فلسطين والعروبة، متبنّين أفكار القومية العربية، والوحدة الإسلامية[7]، وكذلك الوحدتين العربية والمغاربية[8]، حيث كان تلاميذُ مدارسهم يردّدون نفس محفوظات وأناشيد تلاميذ بغداد والقاهرة [9].

2. نقد:

لكنّ "أجرون" Ageron يرى من جهة أخرى -كمثال في موردِ النقد- أنّ العلماء كانوا "رجعيين" من الناحية الاجتماعية، لأنهم؛ باعتبارهم سليلي

[1] Ibid., p. 332.
[2] Ibid., p. 326.
[3] Ibid., p. 333.
[4] Ageron, Histoire.., op. cit., p. 334.
[5] Ibid., p. 335.
[6] Ibid., p. 329
[7] Ibid., p. 332-333.
[8] Ibid., p. 335.
[9] Ibid., p. 338.

البورجوازية الجزائرية القديمة؛ تاقوا إلى الدولـة الإسـلامية المثاليـة، الـتي يتـولّى قيادتها الفقهاء، وذلـك مـا حـرمهم مـن فهـم المشـاكل الاجتماعيـة العصـرية. ودعـواتُهُم التحديثيـة المتكـررة لم تتعـدّى مجـرد قبـول مظـاهر التقـدم الـتقني، والالتفات نحو الشبيبة[1]. كما ظلوا أسرى للماضي من الناحية الاجتماعية أيضا؛ بتنديدهم بالمساواة بين الجنسين، وإدانة "تحرير المرأة"، وتمسّكهم بالحجاب وحـبس النساء، دون أن يضعف ذلك من رصيدهم وسط الجمهور[2].

وعلي؛ أكْبَرَ هذا المؤرخُ جهودَ العلماء الإحيائية-التحررية-السياسـية التي مثّلت تحديًا كبيرا للاستعمار، فيما شجب نظرتَهم التقليديـة المحافظـة إلى قضايا المجتمع بالنسبة إلى معايير التنوير الأوروبية، فلم يبعُد عمّـن ذهـبَ إلى أنه لا يكفي إخضاعُ العرب (الجزائريين) للقوانين الفرنسية لتحقيق الإدماج؛ بل يجب فرضُ الزّيّ الأوروبي عليهم كما فرضَه بطرس الأكبر على الرّوس من أجل إدخالهم في العائلة الأوروبية[3].

ثالثا- مواقف المؤرخين الجزائريين:

أثّرت العوامـل الثقافيـة عميقـا في مواقـف المـؤرخين الجزائـريين مـن الحركة الإصلاحية، التي عبّرت -كما رأينا- عن انتماء الجزائـر إلى الحضـارة العربيـة الإسـلامية، وإرادة بعـث وتفعيـل العروبـة والإسـلام في حياتهـا المعاصرة. ومن هنا نشأ تفاوتُ تقديرِ دورها بين التيار السـائد (التقليـدي أو المحافظ) الـذي يـثمّن العروبـة والإسـلام عاليًـا، ويعتبرهمـا منـاطَ الوحـدة والانبعاث والنهوض؛ والتيار الحداثي الذي يسـتلهم قيمًـا عصـرية مختلفـة، كتقديس العقل والحرية الفردية، وينبذ التقاليد الأبوية.

---

[1] Ibid., p. 327.
[2] Idem.
[3] Hubertine Auclert, Les Femmes arabes en Algérie, op. cit., p. 39.

يمكننا تمييز موقفين بارزين هنا: موقف التمجيد أو التثمين؛ وموقف الإدانة أو التهوين.

1. تثمين دور الحركة الإصلاحية:

مالَ كلّ المؤرخين المعرّبين تقريبًا -كما أسلفنا-، وطائفةٌ من المتكوّنين بالفرنسية، ممّن يستلهمون قيمًا مشرقية، أيضا إلى تقدير الحركة الإصلاحية الإسلامية الجزائرية وجمعيتها الشهيرة عاليًا، وتمجيدها إلى درجة نسبتِها إلى بعث الجزائر من رمسِها وتجديد كيانها، حتى كاد أحدُهم يعتبرُ جمعيةَ العلماء القوةَ التي حالت دون اختفاء الجزائر من عالم الوجود[1]، ووصَفَ ثانٍ ميلادَها بأنه "سطْعة الأمل بعد ظلام اليأس"[2]؛ وزعيمَها ابنَ باديس بأنه بسمارك الجزائر في الثلاثينيات[3]، والشخصية الأكثر تأثيرًا على المجتمع الجزائري في العصر الحديث[4]. واعتبرها ثالثٌ أكثرَ التشكيلات الجزائرية إخافةً للاستعمار الفرنسي، وأنجَحَها في تحريك الضمير العالمي تجاه الجزائر، وتمثيل طموحات شعبها بين الحربين العالميتين على الأقل[5]. على أنّ ذلك يتراوح في نظرنا بين "التقدير المطلق"، و"التقدير النقدي".

---

[1] عبد الكريم بوصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية 1931-1945 (عالم المعرفة، الجزائر، 2008)، ص ص 24، 26، 333-338.

[2] سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، الجزء 3 (1930-1945)، (ش. و. ن. ت.)، الجزائر، 1986، ص 84.

[3] نفسه، ج3، ص 91.

[4] سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، الجزء 2، مصدر سابق، ص 413.

[5] علي مراد، الحركة الإصلاحية، مصدر سابق، ص 538.

أ-التقدير المطلق:

لندقّق قليلا في موقف أحد كبار المقدّرين للإصلاح والإصلاحيين: أبي القاسم سعد الله، الذي رأينا إيلاءَه الثقافة وتأثيراتها الأولوية في عمله، واتخاذه الموقف من الحركة الإصلاحية مؤشّرا لاستقامة الرأي وانسجامه مع حقائق وتطلعات المجتمع الجزائري، بالنظر إلى تمثّل هذه الحركة في نظره كلَّ هموم وتطلعات المجتمع والأمة.

الحركة الإصلاحية بالنسبة إلى سعد الله حركة جزائرية أصيلة وصميمة، لم تروّج أفكارًا أجنبية، بل نبعت أفكارها من صلب الثقافة العربية الإسلامية، باعتبار الجزائر جزءًا من العالم العربي الإسلامي[1].

لذا؛ كانت هذه الحركة قلبَ المجتمع الجزائري النابض، لأنها هي التي قصمت ظهر حركة الاستغراب، وكشفت عن هوية المجتمع الجزائري ودافعت عنها وصقلتْها، وقدّمتها في الصحافة والخُطب والأناشيد والكتب؛ فاهتدى بها من اهتدى، وبقيَ الضّالّون قلّةً متوارية لا تجرؤ على المواجهة إلا في حالة غفلة شعبية، كما حدث بعد الاستقلال كما قال[2].

مِن أهمّ ما يدخل في دائرة البحث ها هنا، ويمثّل شاهدًا قويّا ووافيًا على موقفه: تنويهُه بما اعتبره إحدى أكبر مساهمات العلماء خلال العشرينيات، وهو خلق وبعث التاريخ الوطني. فبفضلهم -كما قال مستشهدًا بخصمهم: "ديبارمي" Desparmet ليكون أبْلغَ في الحجّة- نُشر ماضي الجزائر وعرفه الطلاب، وكانوا يدعون الجزائريين إلى اليقظة من سباتهم الطويل. كما أدخلوا تدريس تاريخ العرب الحديث إلى الجزائر، وكانوا يعلّمون طلابهم أن جميع سكان إفريقيا الشمالية من أصل عربي.

[1] سهد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مصدر سابق، ج3، ص ص 87- 88.

[2] سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مصدر سابق، ج 6، ص 265.

وروّجوا لفكرة أنّ العرب هم الذين اكتشفوا أمريكا، وأنهم أوّل من حاول الطيران. وكانوا يمجّدون الفتوحات، ويتذكّرون بحزن وشوق إنجازات المسلمين في العصر الذهبي للإسلام[1]. بينما لا يقصّر في ردّ ما وُسمت به الحركة الإصلاحية، من جانب بعض المؤرخين، من رجعية، أو انتهازية، أو قصور سياسي؛ وهي عقدة حقيقية، نتجت عن تمجيد الجزائر المستقلة لكفاح جبهة التحرير المسلح الذي بفضله تحقق الاستقلال، وكان تتويجًا لكفاح نجم شمال إفريقيا وحزب الشعب الجزائري السياسي منذ الثلاثينيات الفارطة؛ الأمر الذي جعل الإصلاحيين يظهرون كرجال إحياء ثقافي، غير جديرين بالتقدير الذي حظي به دافعو ضريبة الدم، خاصة وأنهم لم يعلنوا تأييدهم الصريح للثورة كما هو شائع إلا عام 1956؛ وأنّ خيار الاشتراكية المبرَم بعد الاستقلال لم يكن ليجد مرجعيته في تراث "الإصلاحيين"، وإنما في تراث "الاستقلاليين"، الذين حظوا بالنفوذ والأولوية بناءً على كل ذلك.

يستهلّ سعد الله ببيان ما قد يغفل عنه الكثيرون، وهو معقولية، أو تبرير الطابع الديني-الإصلاحي لجمعية العلماء، باعتبار ذلك أساس استعادة الوعي والهوية، اللّذيْن لا يكون للعمل السياسي والثوري منبع ومحلّ ومعنى بدونها[2]. علمًا بأن عبارة العلماء هنا تعني أولئك الجزائريين المثقفين الذين، بالرغم من تعليمهم العربي وتوجيههم الإسلامي، أصبحوا هادفين بشكل واضح سياسيًّا ووطنيا. وهذا التحوّل من وجهةِ نظرٍ دينية محضة إلى التدخل السياسي قد حتّمته سياسة فرنسا الاضطهادية نحو الثقافة والشخصية الجزائرية[3].

---

[1] سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مصدر سابق، ج2 1900-1930، ص 401.

[2] سعد الله، الحركة الوطنية، مصدر سابق، ج3، ص 98.

[3] نفسه، ج2، 385.

على أنّ فكرة الكيان الجزائري نفسَه طرحها ابنُ باديس في الثلاثينيات "الجزائر ليست فرنسية، ولا تستطيع أن تكون فرنسية" (الشهاب، أفريل 1936)، كما أورد. فبالرغم من أنّ معظم الكتاب متفقون على أن العلماء كانوا بعيدين عن الساسة؛ فإنهم متفقون أيضا على أنّ هدف العلماء البعيد كان سياسيًّا، سواءً أرادوا ذلك أم لم يريدوه. وقد خضعوا خلال الثلاثينيات والأربعينيات إلى نفس المعاملة التي خضع لها السياسيون من جانب الإدارة الفرنسية التي اعتبرتهم خطرًا على الوجود الفرنسي كما اعتبرت أولائك، وزجّت بزعمائهم في السجون ووجهت إليهم مختلف الاتهامات، وحكمت عليهم أحكامًا قاسية[1].

بل إنّ سعد الله لا يتحرّج من إيراد بعض الشهادات التي تنسب له التخطيط لإعلان استقلال الجزائر خلال الحرب العالمية الثانية، عندما كانت فرنسا في أحرج ساعات من تاريخها، لكن الموت عاجله سنة 1940[2].

يستدلّ سعد الله على التزام الإصلاحيين في مجال السياسة، بأنّ الجمعية كانت إصلاحية شاملة بما في ذلك السياسة، وأننا لا نستطيع التحدّث عن الإصلاح في الإسلام مجرّدًا عن معنى الدولة[3]، وباستعراض أنشطتها ومبادراتها السياسية المعلمية، كرفض تأييد فرنسا قبيل الحرب العالمية الثانية، بكل محاذيره في ضوء خصوصية الحركة ومحدودية مجال المناورة أمامها؛ فنشاطها إبان الحرب[4]؛ وتثمين دورها في قضايا المغرب العربي[5]، وهي الأنشطة والمبادرات التي أكسبتها قوةً فاقت قوة كلٍّ من حزب الشعب

[1] نفسه، ج3، ص ص 87-88.

[2] نفسه، ص 88.

[3] نفسه، ص ص 88-89.

[4] سعد الله، أبحاث وآراء، مصدر سابق، ج4، ص 146.

[5] نفسه، ص 151.

والشيوعيين، ويبرر في نظره ما خصّها به من تزكية[1]، وتقدير عالٍ لأعمالها التعليمية والإعلامية والاجتماعية، كالتعليم الذي رفع شعار "الجزائر وطني، والإسلام ديني، والعربية لغتي"، والنشاط المسجدي الذي تكفّل خاصة بتعليم الكبار، والعمل الصحفي، وإنشاء النوادي والمراكز الثقافية، ومواجهة الخرافات والطّرُقية والتجنيس والإلحاد، والزيارات، والاحتجاجات، والتجمعات، والمقابلات[2].

لذلك كانت مساهمة العلماء في الحركة الوطنية الجزائرية خلال عقد الثلاثينيات عظيمة[3]، وفشلت جهود خصومهم، من مرابطين ونواب واندماجيين ومبشرين، للنيل منهم أو إقصائهم[4]، حيث تركوا بصماتهم الواضحة على تطور الجزائر السياسي والثقافي والاجتماعي[5].

وهكذا نسبَ سعدُ الله إلى العلماء فضلَ إحياء المجتمع الجزائري وإعدادَ أرضية الثورة، بل المساهمة القوية في انطلاقها، وكفى بإسباغ ذلك عليها في ظلّ المعطيات المومئ إليها أعلاه بعد الاستقلال إعلاءً لشأنها وتعظيما لأدوارها، فضلا عما نَسَبَ إليها من أدوار معروفة وبالغة الأهمية في المجالات الدينية والثقافية والاجتماعية، كما في قوله المستشهد به آنفًا "إنّ انتفاضات الجزائريين خلال القرن الماضي (14 هـ/ 19م) كانت تقوم على البندقية وحدها، فلم تفلح، أمّا نوفمبر فقد سبقه بعث حضاري ووعي فكري، ومن ثمّة نجحت البندقية"[6]، واعتباره أنّ الجزائر كانت ستغدو بدون

---

[1] نفسه، ص ص 146-148.

[2] سعد الله، الحركة الوطنية، ج2، ص ص 421-430؛ ج3، ص 90.

[3] الحركة الوطنية، ج2، 429.

[4] الحركة الوطنية، ج 3، ص ص 95-97

[5] نفسه، ص ص 98-113.

[6] أبحاث وآراء، الجزء4، ص 14.

جمعية العلماء كريشة في مهبّ الريح سنة 1954، وقوله "ويبقى أن نعرف مستقبلاً كم من الذين فجّروا الثورة كانوا من خِرّيجي خلايا حزب الشعب، وكم منهم كانوا من خريجي مدارس جمعية العلماء"[1].

وغيرُ سعدِ الله كثيرٌ من المؤرخين الذين أفاضوا في الإشادة بدور الحركة الإصلاحية وتقديرها "تقديرًا مطلقًا"، كعبد الكريم بوصفصاف، الذي وصف سياستها بأنها أعمق وأشمل من سياسة الآخرين، فضلا عن إشادته بما عُرف من أدوارها في إنقاذ اللغة العربية من الاندثار، وتطهير المجتمع من الأمراض والبدع، وإحباط جهود الإدماج، وغير ذلك[2]. ويمكن في السياق التنويهُ أيضا إلى رأي آخرين، كأحمد مريوش، الذي كتب: "والظاهرُ أنّ رجال الإصلاح كانوا أكثر من غيرهم تفهّمًا لعمق المعاناة التي أصبحت عليها الجزائر، لذلك أسّسوا جمعيةً شاملة بدلا من حزب سياسي؛ باعتبار أنّ الحيّز الذي تتحرك فيه الجمعيةُ يكون أوسعَ وأشمل من نطاق الحزب الضيّق"[3]؛ عبارةٌ تكثّف رأي هذه الفئة.

قد يقابل هذا "القديرَ المطلق" "تقديرٌ نقدي" -كما ذكرناه- لأفذاذٍ من المؤرخين ذوي الثقافة المزدوجة، الذين استعانوا بمعطيات الفكر السوسيولوجي والسياسي والاقتصادي والفلسفي والأنثروبولوجي العالمي بشكل أوْفى من السابقين، كعلي مراد، أو من المثقفين والمناضلين كعمّار أوزقان.

[1] نفسه، ص ص 147-148.

[2] عبد الكريم أبو صفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقاتها بالحركات الجزائرية الأخرى 1931-1945 (منشورات المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1996)، ص 378.

[3] أحمد مريوش "دور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الحركة الوطنية ما بين 1931-1952"، الرؤية، عدد 2، ماي-جوان 1996، ص 115.

ب- التقدير النقدي:

رسم مراد صورةً شاملة، معلميّة ونقدية، غير مسبوقة للحركة الإصلاحية، شملت كافة جوانبها، من الإرهاصات حتى الأصداء والتأثيرات، مرورًا بالتكوين، والشخصيات، وجمعية العلماء، وتوسّع النشاط، ومصادر الإلهام، والمنهج، والمذهب الفقهي، والأفكار الأخلاقية، والأفكار الاجتماعية، والمذهب الثقافي، والأفكار السياسية.

وقد أوصله البحث إلى أنّ الحركة الإصلاحية أثّرت تأثيرًا بالغًا على المجتمع الجزائري، رغم ازورارِها عن هدفها الأساس في الإحياء الديني والإصلاح الأخلاقي، نحو مجالات بعيدة عن وجهتها الأولى[1]. والحقيقة أن مهمتهم الأساسية تلك كانت من الصعوبة والكُؤودة بحيث عجزَ العديدُ من الإصلاحيين عن مقاومة إغراءِ أداء أدوارٍ آنيّة في تاريخ أمتهم –حسب مراد- بدل التفرغ التام لرسالتهم الأصلية؛ ما شتّتَ جهودهم، وَحَدَّ من إمكانات إشعاعهم الثقافي، وأسبغ طابعًا سطحيًّا وجزئيًّا على جُلّ دراساتهم المذهبية[2]؛ وحرمهم من التركيز الذي تتطلّبه كبريات الإبداعات في مجال الفكر[3]. لكن، يبدو أنه لم يكن أمامهم خيار، لارتباط الروحي بالدنيوي في الإسلام، والتزامهم بالتالي في المسؤوليات الاجتماعية والسياسية لأمتهم[4].

غير أن الحركة الإصلاحية نجحت في كسب المتعاطفين، واستثارة تفاؤل الجزائريين، من خلال دعوتها إلى بساطة العبادات، والصفاء الأخلاقي،

[1] Ali Merad, Le Réformisme musulman en Algérie 1925-1940, Essai d'histoire religieuse et sociale (Les Editions El-Hikma, Alger, 1999), p. 373.
[2] Idem.
[3] Ibid., p. 374.
[4] Ibid., p.373.

وتعزيز التضامن الجماعي، وبعث الثقافة العربية، وتثمين الاجتهاد، واستعادة الشعب الجزائري الإحساس بعزته وبمسؤولياته في العالم الجديد[1].

وقد ساهم كلّ ذلك في توليد طموحات التجديد والتقدم في مختلف مجالات النشاط والسلوك والثقافة داخل الجماعة الإسلامية الجزائرية. وهكذا بدأ وعيُ الناس يتمرّد على النظام المرابطي، وينفتح على الأفكار الجديدة، فتشكلت بيئةٌ إيجابية لنمو النزعات الفردانية، وتحطيم أسس التقليد والخضوع للمشايخ، والتبشير بمعرفة حضارة القرن العشرين، والتطلع إلى نهضة عربية إسلامية، ومصالحة بين العقل والإيمان، وربط مصير الجزائر بالإسلام والعروبة[2].

أما تأثيرهم الأعظم، فكان في نظر مراد نفسيًّا معنويا؛ إذ مثّل الإصلاحيون أكثر المنظمات الجزائرية إزعاجًا -كما مرّ- للإدارة والرأي العام الفرنسي في الجزائر، وأوْفَقَها في تمثيل تطلعات الشعب الجزائري، والتأثير الحاسم في تطوره الأخلاقي والديني والاجتماعي[3].

وتلك مزايا وتأثيرات إيجابية، لا تنتقصُ منها الإخفاقاتُ وجوانبُ القصور الأخرى، كاتّسام نزعتهم "العقلانية" بالصوريّة والشكلية، وخلوّها من البعد المذهبي الحقيقي[4]؛ وأسلوبهم التصادمي-الإقصائي في التعاطي مع المرابطية/ الطُّرُقية، المفتقد إلى إمكانية "هداية" أنصارها[5]؛ وعدم اكتمال نشاطهم التربوي تجاه الشباب[6].

على أننا نلاحظ إغفالَ مراد دورَ البيئة الحضارية الحاضنة والموجِّهة لأنشطة الحركة الإصلاحية، حين حمّلها مسؤولية القصور في بعض المجالات،

[1] Ibid., pp. 374-375.
[2] Ibid., p. 377.
[3] Ibid., p. 379.
[4] Ibid., pp. 377-378.
[5] Ibid., p. 374.
[6] Ibid., p. 379.

التي كان النجاحُ أو الإخفاق فيها مرهونًا بطريقة أو أخرى بعوامـل خارجـة عن إرادتها، تمثّلُ عوائقَ يكاد يستحيل تجاوزُها، أهمها في نظرنا:

– أنّ هذه الحركة قد اختزنت أزمة الثقافة الإسلامية المزمنـة، وإشـكاليتَها المركزية المتمثّلة في انفصام ضمير الأمة عن الفكـر القرآنـي منـذ معركـة صِفّين (37هـ/ 657 م)، كما يرى مالك بن نبي[1]، "عندما استوجبَ الاختيار بين علـيّ ومعاوية...بين سلطة الخلافة الديمقراطية والسلطة العصبية" كما قال، ومـا تلاهـا من شرعنة الاستبداد، حتى غدت نظريتُها السياسية–علـى سـبيل المثـال– مجـرّد تسويغ للواقع وانعكاسٍ للتطورات التاريخية؛ حيث "كـان جميـع فقهـاء المسـلمين مهتمّين بالتوفيق بين المتطلبات المثالية التي تريدها الشريعة ووقائع التـاريخ" علـى حدّ تعبير "هاملتون غب"، فافتقرت إلى مبادئ ثابتة ومجمَع عليها[2]، ما عرّض كافـة القواعد والمعايير الأخرى لمحاذير الميوعة والنسبية.

– تـأثر الثقافـة الجزائريـة بالنّزعـات "الأدبيـة"، و"الشـعرية"، و"الحرْفيّـة"، و"تكديس المعرفة"، و"التسامي"، والمديح، والتبسيط، والتغنّـي بالماضـي، وتنزيـه الذات أو "النرجسية"، وما إلى ذلك من مظاهر النزعة البيانية، والطفولة العقلية والقصور الفكري.

– طبيعة تكوين رجال الحركة المرتبط عضـويًّا بهـذه الثقافـة، خاصـة أُحاديةَ لغتهم وثقافتهم، وضعف تأهيلهم العصري.

– ظروف المجتمع الجزائري المتردّية، وهشاشة التزامه بقضية الإصلاح، وقُصور نفَسِه في ذلك المضمار.

---

[1] وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 114.

[2] أنظر على سبيل المثال: هاملتون غب H. Gibb، "نظـرات في النظريـة السُّـنيّة في الخلافـة"، في: دراسات في حضارة الإسلام، مرجع سابق، ص ص 185–197.

- عزلة الجزائر الثقافية عـن محيطهـا العربـي الإسـلامي، وعـن العـالم أيضًا، قياسا على بقية الدول العربية، خاصة في عهد الاحتلال.

-تواضع إمكانات الحركة الإصلاحية المادية والبشرية، المرتبطة ببساطة إمكانات الأمة والمجتمع إلى حدّ بعيد.

قد يندرج تحت هذا العنوان موقف عمّـار أوزقـان (1908-1981)، المثقف، والمناضل المخضرم الشيوعي السابق، صاحب النظرة المتأثرة بتجربته النضالية المكثّفة، وآفاقه الثقافية الممتدّة في الثلث الثاني مـن القـرن الفـارط، التي خبَـرَ خلالهـا الرجـال والأفكـار، وانخـرط عميقًـا في الأحـداث، ولمـسَ منطلقات ومآلات مختلف الأطروحات الجزائرية في فترات العمـل السياسـي والكفـاح المسـلح وبـواكير الاسـتقلال، وهـي النظـرة الموحيـة بـالكثير مـن الدلالات، التي يمكن تلخيصها في العناصر التالية:

1. الثقافة هي روح الأمم والمجتمعات، ويكفينا قولُـه في ذلـك -نقـلاً عن العربي التبسي-بأنّ "الذي يقترن بفرنسية يُدخل الاستعمار إلى بيته"[1].

2. القيم المحلية، وفي مقدمتها الإسلام، لا القيمُ المستوردة، هي الكفيلة بتحقيق نهضة المجتمعات الإسلامية وانعتاقها، وأنَّ القولَ بخلاف ذلـك دليـلُ تيَهانٍ وتخبّط، كما في تصـريحه بـأنّ "رفـض الإيـديولوجيا الإسـلامية في بلـد مستعمَر، حيث ديانةُ أغلبيةِ السكان (الإسلام) مضطهدةٌ، دليلٌ على استلاب نخبةٍ منفصلة عن الشعب، متغرّبة، مدمَجة، أو محيَّدة من طرف الإيـديولوجيا الاسـتعمارية المُفسِـدة"[2]. فمِـن حُسـن الطّـالع إذن أن سـاهمت الحركـة

[1] Amar Ouzegane, le Meilleur combat (Ministère de la culture, Alger, 2009), p. 33.

[2] Ibid., p. 286.

الإصلاحية، التي تعكس هذه القيم، في تحجيم الاتجاه الإدماجي للمثقفين المفرنسين والقضاء عليه[1].

3. الحركةُ الإصلاحية الإسلامية أمثلُ المعبّرين عن احتياجات وتطلعات الجزائر، خاصة أنها برهنت عن وعي وطني بلا تمييز طبقي، نابع من إدراكها للمصالح المشتركة للشعب الجزائري المضطهد على يد النظام الاستعماري الغاشم[2]، وأنها "وضعت –بناءً على شعارها المعروف (الإسلام ديننا- العربية لغتنا- الجزائر وطننا)-مخططًا من ثلاث مراحل: المعركة من أجل الإسلام- المعركة من أجل اللغة العربية- المعركة من أجل الاستقلال"[3]، ترجمتْهُ-مثلا- بالدور المركزي الذي أدّته في هزيمة الإيديولوجيا المرابطية "الرسمية"، الإقطاعية، الجامدة: مِتْراسِ وحليفة الاستعمار؛ الذي كان ابن باديس مؤيدًا لكل جهد معاد له[4]. ناعيًا على الذين يعتبرون جمعية العلماء جمعيةً دينية بحتة، باعتبار تركيزها على الدفاع عن شعار: الإسلام ديننا- العربية لغتنا؛ غافلين عن ارتباط ذَيْنِكَ العنصرين ببُعد ثالث، هو الوطن[5].

2. تهميش دور الإصلاحيين

يقلل أكثرُ المؤرخين الذين كتبوا بالفرنسية، وأغلبُهم بطبيعة الحال من ممثّلي الأطروحتين الأمازيغية واليسارية، وبعضُ الوطنيين-كما فسّرناه في الفصلين الأول والثاني-من دور الحركة الإصلاحية الإسلامية بدرجات متفاوتة، تتراوح بين إنكار أيّ دور إيجابي قد يُنسب إليها، بل قد تُتّهم بعرقلة، أو حتى مناهضة الحركة الاستقلالية، والتوجهات الديمقراطية داخل

---

[1] Ibid., p.34.
[2] Ibid., p. 32.
[3] Ibid., p. 32-33.
[4] Ibid., pp. 33-34.
[5] Ibid., p. 32.

الحركة الوطنية الجزائرية؛ واعتبارها مجرّد رافد ثقافيّ ثانويّ للحركة الوطنية فحسب.

في طليعة المهوّنين من شأن الإصلاحيين، الذين قد ينتهون إلى إدانتهم، واعتبار حركتهم خطرًا على الثقافة والمجتمع والوطن -كما سيأتي- مؤرخون يساريون، أو من التيار الأمازيغي، أشهرهم محمد حربي، ثم آخرون كمحفوظ قداش، ومصطفى لشرف، وزهير إحدادن، وحسن رمعون.

أ-التهميش الكامل:

يجرّد حربي العلماءَ من أيّ دور وطني إيجابي أو مساهمة ثورية، مستشهدًا بأحد محبّذيهم، إذ ينقل عنه[1] "انحدارهم في الغالب من أصول بورجوازية، بالنظر إلى أوضاعهم المادية الميسورة، والثقافة التي كانوا ينتسبون إليها. فما الذي يجمعهم بأولائك الفلاحين المعدِمين الذين التحقوا بالجبال؟ وبأشباه البروليتاريين الذين بثّوا الرّعب في المدن؟ وبأولئك العصاميين الذين تزعموا حركة التحرّر؟"[2]، خاصة وقد نسبهم إلى الجُبن والنفاق والانتهازية حين قرّر أنّ خشيتهم لجبهة التحرير غداة الثورة كانت كبيرة، إلى درجة أنّ زعيمَهم الشيخ البشير الإبراهيمي الذي كان بالقاهرة سوف يحتمي بمصالي- الذي لم يكُن يُكِنُّ له الوُدّ مع ذلك- لاتّقاء شرّ هذه الحركة الناشئة (أي الجبهة والثورة)[3]. وهم ليسوا -بالنسبة إليه-من (الحركة الوطنية) بحال،

[1] Ahmed Nadir, Le Mouvement réformiste algérien. Son rôle dans la formation de l'idéologie nationale, thèse de 3e cycle, Paris, 1968, pp.161-162.
[2] Mohammed Harbi, 1954, La guerre commence en Algérie, op. cit.,p. 45.
[3] Idem.

حيث يقصرها على الاتجاه الاستقلالي، والحركة البربرية (1948)، والمركزيين (1951)[1].

لا تنحصر مثالِب الإصلاحيين في المجال السياسي، فحتى في الجانب الثقافي الذي بذّوا فيه غيرَهم، كإنشاء المدارس، والنوادي والجمعيات، وكتابة التاريخ، وبعث اللغة العربية؛ نجدهُم مجرّدين من المزايا، حيث رفعوا حواجز ليضعوا غيرها[2]، وأنّ نشاطَهم الفكريّ قد أعاقَ انفتاحَ المجتمع الجزائريّ على الثقافات الأخرى[3]. فكانت أدوارهم سلبية عمومًا في كافة المجالات:

فعلى الصعيد الثقافي والفكري: نسبَهُم إلى الإقصاء، والتحجّر، وانعدام الواقعية، وبجهل طبيعة الإسلام نفسِه، وبالقومية (العربية) أيضًا. يتجلّى ذلك من رمْيهِم بعرقلة التثاقُف، ومقاومة كل فكر مستقلّ، مُتَّهِمِينَهُ بالتواطئ مع الأجنبي، فقضوا على الفكر النقدي؛ لأنَّ المثقف بالنسبة إليهم موظفٌ في خدمة الثقافة الرسمية ليس إلاّ[4]؛ ونسبتِهم إلى الخلط بين التعريب والإسلام[5]، ما أدّاهم إلى إنكار حقب كاملة من تاريخ الجزائر السابقة للفتح الإسلامي، في إشارة إلى التاريخ والثقافة الأمازيغية، وكذلك الفترة الممتدة من بداية الاستعمار إلى نهايته، أي من سنة 1830 إلى 1962[6].

ومن هنا؛ عداؤهم للبربر، الذي زاد من حدّة وخطورة المشاكل المتعلقة بالوحدة الوطنية في نظره. وهو ما جسّدتهُ أيضًا تحذيرات توفيق المدني وغيره من العلماء في الثلاثينيات من ضعف إسلام القبائل وخطورة أوضاعها

[1] حربي، الثورة الجزائرية، سنوات المخاض، مصدر سابق، ص ص 103-124.

[2] Ibid., p. 119.

[3] Ibid., p. 120.

[4] Ibid., p. 120.

[5] Ibid., p. 117.

[6] Ibid., p. 120.

وانعكاساتها على الوحدة الوطنية، التي اعتبرها حربي مبالغًا فيها، أو وهمية، بل سلكَها في باب التحامل والتشكيك في جزء من الشعب اعتمادًا على كتابات أحد العناصر البربرية الموالية لفرنسا (حسناي لحمق)، وتجاهُل نضال العديد من العناصر القبائلية في صفوف الحركة المصالية، التي كانت تمثل طليعة البلاد آنذاك، كسي جيلاني، وبنون أكلي، وعمار عيماش، وراجف بلقاسم[1].

من المظاهر الشاهدة لذلك أيضا-في عجالة-: اعتقادهم بأنّ الدين وحده هو القادر على توحيد مختلف عناصر المجتمع، وأن الوطنية عاجزةٌ عن ذلك، وأنها سبب من أسباب الانشقاق، كما ذكر. فحاولوا عبر اللغة العربية، لغة القرآن، فرض ثقافة واحدة لكامل البلاد، تتجاهل الثقافات الشعبية ودينَ الفلاحين، وتحاول تحقيرَ اللهجات المحلية المعبرة عن ذلك [2].

أما تجديد اللغة العربية، فلم يهدف إلى وضعها في مستوى المزاحمة مع اللغة الفرنسية، بل إلى اتخاذها حاجزًا أمام التأثيرات الأجنبية [3]. ولا غرْو؛ فقد كانوا –بحكم أصولهم البورجوازية المدينيّة المحظوظة- يعتبرون المثاقفة سقوطًا في الجحيم وفقدانا للسلطة والهوية في اعتقاده[4].

على المستوى السياسي:

لم يكن للإصلاحيين –في نظر حربي التروتسكي- تأهيلٌ بالأساس لاعتناق وتبنّي مبدأ الوطنية، لطبيعتهم البورجوازية المناوئة للطبقات الشعبية التي سيطر زعماؤها على الحركة الوطنية، فكان يساورُهُم الحنين، كسائر البورجوازيين، إلى الماضي الاستعماري، والتحسّر على انقضائه[5].

---

[1] Idem.
[2] Ibid., pp. 116-117.
[3] Ibid., pp. 117-118.
[4] Ibid., pp. 115-116.
[5] Ibid., p. 170.

ذلك أنّ المسألة الملِحَّة في نظرهم كانت تربيةَ الشعب وتثقيفَه، لأنّ عودة الجزائر إلى الوجود لن تتم عن طريق العمل السياسي، وإنما بواسطة الأفكار الإصلاحية الدينية، القادرة وحدها على منع احتواء الشعب الجزائري واندماجه في المجتمع الاستعماري. فلا يهمّ إذن أن تختار الجزائر المواطنة الفرنسية أو الحماية، أو الجمهورية في الإطار الفرنسي، كما كتب[1].

من هنا، كانت إصلاحية العلماء –خلافًا لإصلاحية الحزب الشيوعي الجزائري- بورجوازية، تعبّر عن خوفهم على مصالحهم ومركزهم الاجتماعي من الشعب. فابن باديس الذي يعبّر عن هذا الموقف، لم يتردد في استعمال الدين لعزل الحركة الوطنية الناشئة؛ فعمد إلى التشكيك في زعيمها، مستغلاً غلق المساجد في الاتحاد السوفياتي على عهد تروتسكي، ضد مصالي، متناسيًا ما قاله هو-"الشيوعية هي خمير الشعب"- عندما كان يغازل الشيوعيين. فهدفه كان منع التحالف بين الحركة الوطنية والحركة التروتسكية التي كانت تساند استقلال الجزائر دون قيد[2].

وهكذا، عارض الإصلاحيون الوطنية الشعبية بين 1936 و1954، واتهموها بتفريق الصفوف وإنشاب الفتنة بين الجزائريين[3]، وكان زعيمُهم ابنُ باديس خصمًا لمصالي، وممّن عرقلوا، رغم صدقه ونزاهته، تجميعَ الطاقات الوطنية لمواجهة الاستعمار[4].

وحتى يجرّدهم من كل مزيّة سياسية بعد ذلك؛ فإنّه يؤكد أنْ لا ريادة لهم في المطالب السياسية التي قد يُنسب فضلُ رفعِها واطّرادِها إلى العلماء؛

[1] Ibid., p. 118.
[2] Ibid., p. 140.
[3] Ibid., p. 120.
[4] Ibid., p. 139.

كمطلب فصل الدين عن الدولة كما اشتُهِر، لأنه كان مطلبًا موجودا في برامج كل الاتجاهات السياسية الوطنية[1].

على المستوى الاجتماعي:

يرى حربي أن العلماء كانوا في وضع اجتماعي متميّز يحسدون عليه، متشبثين بامتيازاتهم، محتقرين للشعب البسيط، كما يدلّ عليه استعمالهم عبارات من القرون الوسطى، أقل ما يقال فيها أنها مُشينة. فالشعب عندهم يمثل "سِفْلَة العامّة" و"الرعية" و"السّوقة" و"الصعاليك". وتصورهم هذا نابعٌ من اعتقادهم بأن "الدين الإسلامي هو مجموعة قواعد ومبادئ يتم تطبيقها كما يفهمها العلماء (المتفقهون في الدين) لا كما تعتقدهُ الجماهير الإسلامية الجاهلة"[2].

كما يرى أن كلّ قيمِهم وأعمالهم كانت متعارضة مع قيم واحتياجات المجتمع الجزائري الحقيقية. فبما أنهم كانوا محافظين؛ فقد شجعوا-مثلا- كبار التجار وحثّوهم على الادخار واعتماد المفاهيم والأساليب الرأسمالية الحديثة في نشاطهم، وذلك ما يتعارض والتقاليد الجزائرية. كما لم ترتكز محاولتهم هذه –فوق ذلك-على معرفةٍ حقيقية بطرق تسيير مجتمع عصري[3].

وبما أن الارتقاء إلى المعرفة والثقافة كان آنذاك ترفًا تتمتع به قلّةٌ قليلة من الجزائريين فحسبُ- ما يعني قصورَ الشعب واحتياجه للوصاية-؛ فإنّ العلماء يشاطرون رأيَ دعاة الاندماج في ضرورة وجود "استبداد مستنير"[4]، يكون ولا شكّ مسعفًا له في الوجود.

---

[1] Ibid., p. 117.
[2] Ibid., p. 119.
[3] Ibid., p. 118.
[4] Idem.

والمجتمع الجزائري في تصور الإصلاحيين، كما يرى، قاصر أو بدائي، لم يجدوا علاجًا للأمراض التي كانت تنخره سوى علاجا واحدا، هو الردع والعقاب. وقد استغلّ هؤلاء الرقباء المحظوظون، الذين كانت تفصلهم هوةٌ عميقة عن الشعب الفقير المسحوق، الأوضاعَ الاجتماعية المزرية للوقوف في وجه كل تطور حقيقي يغير الهياكل "الأبوية" عماد الشخصية التسلطية (تراتيب الزواج والإرث- وضع المرأة...)[1].

وحتى تهجُّمهم على الصوفية، كانت له خلفيات غير بريئة في نظره، لم تزد على تصفية حسابات مع مدرسة مزاحِمة، ساعدهم على حشد الأنصار لها: موقف الطرقية الموالي للاستعمار[2].

بديهيٌّ أنّ هذا الموقف غير الودّيّ من الحركة الإصلاحية مبدؤهُ المنطلقات الفلسفية المتعارضة في النظر إلى الإنسان والحياة والكون والمجتمع. وذلك ما حمل مؤرخَنا على اعتبار المدرسة الإصلاحية مصدرًا لاطّراد الأفكار والأساليب التقليدية التي ينسب إليها هو جمودَ المجتمع، وامتناع التقدّم. والدليل: أنه لا يخفي استنكارَه الإيمانَ بالقضاء والقدر، وعالم الجنّ، والأعمال المرتبطة بعالم الغيب[3]؛ والتنديد بالتربية العائلية التقليدية التي لم تدعم "التمييز بين الأخلاقي والديني، وبين الطاعة والخضوع، والمحاباة والحقّ، ما أوْجدَ تناقضات وثنائيات في أصلابنا"[4]. فحمَلَهُ كل ذلك، في تقديرنا، على مهاجمتها ومحاولة إقصائها، عسى أن يساهم في إزاحة العقبات التي تحول دون انبعاث المجتمع واندراجه في الحداثة.

---

[1] Ibid., p. 119.

[2] Ibid., pp. 119-120.

[3] Mohammed Harbi, Une vie debout-mémoire politique- tome 1 : 1945-1962, op. cit.., p. 39.

[4] Harbi, Une vie debout, op. cit., p. 39.

وقد يندرج تحت هذا العنوان المساهمون الآخرون في كتابة التاريخ، من الأساتذة والمعلمين والمحامين والصحفيين والمناضلين الكُثُر، من دعاة وأنصار الأمازيغية واليسار والعلمانية، ممّن لا يُخفون معارضتهم للإصلاحيين، كمصطفى لشرف، وزهير إيحدادن، وحسن رمعون.

لا يختلف موقف مصطفى لشرف كثيرًا عن موقف حربي، لاستمدادِهما من نفس المنابع الفكرية والفلسفية. فقد وسَمَ نظرة جمعية العلماء إلى واقع الجزائر بالقصور والأحادية، "فلم يشمل برنامجُها جميع القيم التي كان من المفروض أن تعمل على إحيائها وتجديدها، فاقتصر عملها على الصعيدين الثقافي والديني، ونظرتْ إلى الأوضاع الاجتماعية نظرةً سطحية، وطرحت المشكلة السياسية بكيفية غير سديدة". فكان ذلك شكلا من أشكال النزعة المحافظة المتنكّرة في ثوب جديد، لأنّ هذا البرنامج في الحقيقة لا يزال مفتقرا للثقافة الصحيحة المنشودة[1]. وانتهى أمرها بفعل قلة كفاءة رجالها، وبعض أخطائهم، وافتقارهم أحيانا إلى روح المصالحة والواقعية-انتهى إلى تباعُد الشّقّة بينهم والوطنيين في حزب الشعب الجزائري، وحزب الحركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية من بعده[2].

بل إنّ العلماء خانوا بعد الاستقلال، في نظره، مبادئ ابن باديس، وكوّنوا طبقة دينية حقيقية، متاجرة أحيانا، وغير مبالية بالظلم الاجتماعي والفساد[3]. بينما ندّد مناضل جبهة القوى الاشتراكية FFS، زهير إحدادن، بما اعتبره مبالغةً في التركيز على دور جمعية العلماء في التحضير

---

[1] Mostefa Lacheraf, l'Algérie, Nation et société, op. cit., p. 163.
[2] Ibid., p. 165.
[3] Ibid.,1988 طبعة , p. 322.

للثورة، وتهميش دور المنظمة الخاصة في المقابل[1]، على سبيل المثال، مما تفسره عوامل ثقافية ظاهرة.

ب-التهميش النسبي:

كما نلمس تأثير العوامل الثقافية على محفوظ قداش، المناضل في صفوف حزب الشعب/ حركة الانتصار، ثم في جبهة القوى الاشتراكية F.F.S، في أطروحته المعلمية "تاريخ الوطنية الجزائرية 1919-1951". فهو يؤكد، بفعل أولويةِ الأفكار والممارسات العصرية المستمدّة من الثقافة الفرنسية لديه، هيمنةَ "المنظمة الجماهيرية القوية حزب الشعب PPA/ حركة الانتصار للحريات الديمقراطية MTLD على الساحة السياسية الجزائرية، وإجبارها بجذريّتها الأحزاب الأخرى على إيلاء القضية الوطنية أهمية مطّردة"[2].

فإذا كانت الحركة الاستقلالية، التي هيمن على مقدَّراتها نشطاء شعبويون عمليون، سعوْا إلى تحقيق الحرية والكرامة، هي من يعبّر حقًّا عن آمال وتطلعات الشعب الجزائري، فإنّ مقاربة العلماء للقضية الوطنية كانت "دينية"[3]، وجمعيتُهم كانت تبحث عن حلّ في الإطار القانوني الاستعماري[4].

وعليه؛ فإنه عندما يتعرض لمجاملة ابن باديس للسلطات؛ يتساءل: هل هذه عواطف حقيقية أم تكتيك؟[5]. وحينما يتحدث عن علاقة العلماء بالسياسة تحت عنوان: العلماء والسياسة؛ ولاءٌ أم حذر؟ Loyalisme ou

---

[1] زهير إحدادن، شخصيات ومواقف تاريخية، ترجمة (الجزائر، 2002)، ص 12.

[2] Kaddache, Histoire du nationalisme algérien (ENAL, Alger, 1993),T. 1, p. IV.

[3] Ibid., T. 1, p. III.

[4] Ibid., T. 1, p. IV.

[5] Ibid.., t. 1, p. 333.

prudence ?؛ فإنه يصف موقفهم من فرنسا قبل 1930 بالغموض، بينما يراهم جدّ حذرين تجاه القضية الوطنية بعد ذلك[1]. ولا غرو؛ فالعقبي ناءٍ عن القضية الوطنية، بينما ابنُ باديس –بناءً على نصوص من "الشهاب" يستشهد بها–مسلِّمٌ بالواقع الفرنسي Fait français[2]، بل موالٍ لفرنسا[3]، كما أنّ صحيفة "لاديفانس" La Défense (1353-1358هـ/ 1934-1939م)، التي كان يحررها الأمين العمودي لا تتوانى عن الدعوة إلى إدماج الجزائر نهائيا في فرنسا[4]. على أنه يشيد في المقابل بدور العلماء في خدمة الوطنية الجزائرية وتلقينهم حبّ الوطن الجزائري[5].

ثم ينتهي إلى تسجيل هجوم الإصلاحيين على حزب الشعب ومصالي، ونسبتهما إلى العمالة للامبريالية، وموالاة اليمين الفرنسي، ووصفهم مناضليه بالوصوليين، وناشري الفوضى والفرقة والتخريب[6].

لا يفوت قدّاش تبرئةُ الشيوعيين من تهمة "الإصلاحية"؛ بل جعلهم في الطليعة الثورية المعادية للاستعمار، قبل العلماء والوطنيين[7]، معتبرًا أنّهم سرعان ما اعتنقوا مبدأ الاستقلال الوطني بعد تردد يسير[8]، مؤكّدًا ذلك بنسبة تهديد النظام الاستعماري في الجزائر ما بين 1927 و 1935 إلى نجم شمال إفريقيا والحزب الشيوعي حصريًّا[9]، مستثنيًا بذلك الإصلاحيين من

[1] Ibid., T. 1, pp. 334-335.
[2] Ibid., 1/335.
[3] Ibid., 1/445.
[4] Ibid., T.1, P. 422.
[5] Ibid., pp.338-339.
[6] Ibid., pp. 550-551.
[7] Mahfoud Kaddache, l'Algérie des algériens, de la préhistoire à 1954 (Editions Paris-Méditerranée, Paris, 2003), p. 719.
[8] Ibid., III
[9] idem.

هذه المَأْثرة العزيزة على قلوب الجزائريين، وفي ذلك أكثرُ مِن دلالة على موقفه من الحركة الإصلاحية الإسلامية.

وفيما يلي جدول بتردّد أسماء رموز الحركة الوطنية الكبار (مصالي- ابن باديس- عباس) في كتابيْ سعد الله: "الحركة الوطنية الجزائرية" بأجزائه الأربعة (1830-1945)، ومحفوظ قداش: "تاريخ الوطنية الجزائرية 1919-1951" بجزئيه، مع اعتبار فارق الإطار الزماني والتركيز التاريخي:

المؤرخ / الرمز	مصالي حاج	فرحات عباس	عبد الحميد بن
قداش	163 مرة	109 مرات	67 مرة
سعد الله	41 مرة	70 مرة	54 مرة

ومنه يتضح البوْن الشاسع بين تقدير الرجلين لقادة العمل الوطني بتأثير العوامل الأيديولوجية والسياسية المنطلقة من خلفية ثقافية، في رأي من يرى أن المواقف السياسية لا تعدو كونها استجابات ثقافية؛ تصدر عن قناعات ونظرات خاصة حول الوجود والإنسان في أصله وقيمته، وعلاقته بالكون، ومصيره، لتقوم بتشكيل هوية المجتمع والأمة، وتنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعات، حيث نجد ابن باديس متأخرا جدا عن مصالي وعباس لدى قداش، بينما يتأخر مصالي لدى سعد الله.

الفهرس

الباب الأول

التدافعات الثقافية في الاسطوغرافيا الجزائرية 1962-1998

جذورها والعوامل المؤثرة فيها

الباب الثاني

بعض مواضيع التدافع الثقافي في الاسطوغرافيا الجزائرية 1962–1998

تمّ إخــــرَاج وطبــع بـ :

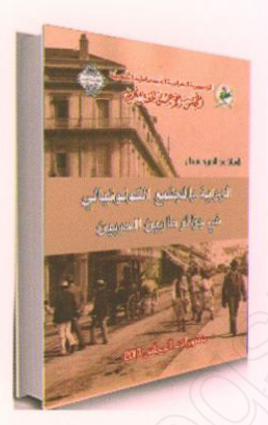
دار الخلدونية للطباعة والنشر والتوزيع

05، شارع محمد مسعودي القبة القديمة-الجزائر

الهواتف: 021.68.86.49-021.68.86.48-05.42.72.40.22

البريد الإلكتروني: khaldou99_ed@yahoo.fr

من منشورات المجلس







المجلس الأعلى للغة العربية
شارع فرنكلين روزفلت، ، الجزائر
الهاتف : 25/ 213 021.23.07.24 الفاكس: 213 021.23.07.07
ص.ب : 575 الجزائر - ديدوش مراد
www.csla.dz
البريد الالكتروني : manchourat.csla@gmail.com


ISBN : 78-9947-821-88-6